المركز القومى للترجمة

تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الديني حتى فلهاوزن

الجزء الأول



3307

تأليف

هانس يواخيم كراوس

ترجمة

أحمد محمود هويدي

يناقش الجزء الأول من هذا الكتاب "تأويلات الإصلاحيين مثل مارتن لوثر وكالفين، وتأويلات الأرثوذكس مثل ماتياس فلاكيوس وجورج كلاكسيت، كما ناقش علم العهد القديم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وقدم عرضا لمبدأ الإيمان "بالكتاب المقدس وحده" و عقيدة الإلهام الأرثوذكسية" وتأثرهما وتأثيرهما في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم، وبداية نقد العهد القديم في بداية العصر الحديث. ويعرض هذا الجزء أيضا لأفكار المذهب الإنساني عموما والإنسانية العبرية في عصر الرومانسية بصورة خاصة، حيث أشار إلى تأويلات هيردر وأفكاره عن العهد القديم، كما قدم تصورا لفهم التاريخ عند ليسنج وهيردر وأهمية ذلك للعهد القديم. وأشار إلى أهمية نشأة بحث النقد التاريخي النقدي في عصر التنوير. ثم أوضح أهمية البحث النحوي والتاريخي لأسفار موسى الخمسة مركزا على نشأة نظرية تعدد مصادر التوراة وتطورها وأبرز علماء نظرية تعدد المصادر مثل دى فته وفاتكي وإيفالد ورويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وقدم عرضا لبعض أعمال هؤلاء العلماء وخاصة فاتكي وإيفالد وفلهاوزن وبرنهارد دوم. وأشار إلى ردود الفعل في مجال لاهوت الخلاص عند يوهان توبياس بيك ويوهان كريستسان كونراد فون هوفمان وغيرهما. ولم يهمل دور الفلاسفة في عملية البحث النقدي التاريخي للعهد القديم حيث قدم عرضا لعمل سبينوزا الأشهر رسالة في اللاهوت والسياسة"، وكذلك أهمية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم.

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 3307
- تاريخ البحث النقدى التاريخي للعهد القديم:
من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن (الجزء الأول)
- هانس يواخيم كراوس
- أحمد محمود هويدى
- الطبعة الأولى 2020

هذه ترجمة كتاب:
Geschichte der Historisch-Kritischen Erforschung des Alten Testaments
By : Hans-Joachim Kraus

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن

الجزء الأول

تــــــأليف: هـــانس يـــواخيم كـــراوس

ترجمـــــــــة: أحمـــد محمـــود هويـــدى



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كراوس، هانس يواخيم
تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن جـ١/ تأليف: هانس يواخيم كراوس، ترجمة: أحمد محمود هويدى.
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢٠
٤٢٨ ص، ٢٤ سم
١- اليهودية - تاريخ
٢- التوراه
(أ) هويدى، أحمد محمود (مترجم)
(ب) العنـوان ٩٠٩,٠٤
رقم الإيداع : ١٥٨٤٣ / ٢٠٢٠
الترقيم الدولى : 978-977-92-1771-0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

الإهداء

إلى رافضي النصوص الدينية، ويقدمون العقل على النص،

عساهم يعلمون بأن العقل وسيلة لفهم نصوص الدين، لا إنكارها .

إلى من يقدسون كتب التراث البشري أكثر من تقديسهم نصوص الدين الصحيحة

عساهم يعلمون بأن العقل وسيلة لفهم هذا التراث البشري ونقده في ضوء المعارف الحديثة،

لفهم نصوص الدين فهمًا عقليًا صحيحًا .

الفهرست

الفصل الثاني

البحث التاريخي النقدي في القرن السابع عشر

الفصل الثالث

نشأة علم النقد التاريخي في عصر التنوير

الفصل الرابع

الإنسانية العبرية في عصر الرومانسية

الفصل الخامس

نتائج النقد التاريخي عند يوهان جوتفريد أيشهورن

الفصل السادس

نقد أسفار موسى الخمسة والبحث النحوي التاريخي

الفصل التاسع

رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن

الفصل العاشر

علم العهد القديم في مجال تأثير فلهاوزن

جدول بالحروف والحركات ورموزها

الحرف	المقابل	الحرف	المقابل	الحرف	المقابل
أ	ʔ	ح	ħ	س (سامخ)	s
ب (ڤ)	b (v)	ط	t’	ع	ʕ
ج	g	ي	j	ف (پ)	f (p)
د	d	ك (خ)	k (x)	ص	s’
ه	h	ل	l	ق	q
و	w	م	m	ر	r
ز	z	ن	n	ش (س)	ʃ (ɬ)
				ت	t

الحركة	المقابل	الحركة	المقابل	الحركة	المقابل
الكسرة الصريحة القصيرة (حيريق حاسير)	i	الضمة الصريحة القصيرة (قبوص)	u	السكون (شڤا)	ə
الكسرة الصريحة الطويلة (حيريق ماليه)	î	الضمة الصريحة الطويلة (شوروق)	û	حاطف باتح	ä
الكسرة الممالة القصيرة (سيجول)	e	الضمة الممالة القصيرة (قامص قاطن)	o	حاطف قامص	ö
الكسرة الممالة الطويلة (صيريه)	ê	الضمة الممالة الطويلة الناقصة (حولام حاسير)	ó	حاطف سيجول	ë
الفتحة القصيرة (باتح)	a	الضمة الممالة الطويلة الكاملة (حولام ماليه)	ô		
الفتحة الطويلة (قامص)	â				

جدول بالحروف والحركات ورموزها

الحرف	المقابل	الحرف	المقابل	الحرف	المقابل
أ	ʔ	ح	ħ	س (سامخ)	s
ب (ڤ)	b (v)	ط	t’	ع	ʕ
ج	g	ي	j	ف (پ)	f (p)
د	d	ك (خ)	k (x)	ص	s’
ه	h	ل	l	ق	q
و	w	م	m	ر	r
ز	z	ن	n	ش (س)	ʃ (ɬ)
				ت	t

الحركة	المقابل	الحركة	المقابل	الحركة	المقابل
الكسرة الصريحة القصيرة (حيريق حاسير)	i	الضمة الصريحة القصيرة (قبوص)	u	السكون (شڤا)	ə
الكسرة الصريحة الطويلة (حيريق ماليه)	î	الضمة الصريحة الطويلة (شوروق)	û	حاطف باتح	ä
الكسرة الممالة القصيرة (سيجول)	e	الضمة الممالة القصيرة (قامص قاطن)	o	حاطف قامص	ö
الكسرة الممالة الطويلة (صيريه)	ê	الضمة الممالة الطويلة الناقصة (حولام حاسير)	ó	حاطف سيجول	ë
الفتحة القصيرة (باتح)	a	الضمة الممالة الطويلة الكاملة (حولام ماليه)	ô		
الفتحة الطويلة (قامص)	â				

تقديم المترجم

تعود بدايات دراسة توراة موسى ومحاولة العودة إلى نصها الأصلي إلى توبيخ النبي إرميا إلى الكتبة، حيث يقول:"كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا، حقا إنه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب" (إرميا 8:8). فيفهم من نص الاقتباس السابق أن الكتبة الذين كانوا مسؤولين عن تدوين التوراة لم يكونوا أمناء على النص. كما أن حكماء الشريعة الذين كانت وظيفتهم تعليم الشريعة والمحافظة على تنفيذها، لم يعلموا الشريعة كما يجب أن يكون. ويفهم من الكذب في هذا السياق أنهم قاموا بوضع أقوال بشرية إلى جانب الأوامر الإلهية فاختلطت المادة الإلهية بالمادة البشرية، بمعنى أنهم قاموا بتحريف النص والإضافة إليه والحذف منه، وربما أيضا الإخفاء والطمس. ويمكن أن نبرهن على ذلك من قول النبي حزقيال: "مالكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل ... وأنتم تقولون لماذا لا يحمل الابن من إثم الأب ... النفس التي تخطئ هي تموت. الابن لا يحمل من إثم الأب ... بر البار يكون عليه وشر الشرير عليه يكون" (حزقيال 18: 2، 19-20). فهذا القول للنبي حزقيال بمثابة توضيح لما قام به الكتبة من كذب وضعوه في توراة موسى حيث نقرأ"... مفتقد إثم الآباء في الأبناء وأبناء الأبناء في الجيل الثالث والجيل الرابع" (الخروج 34: 7). وهذا يعني أن بدايات دراسة نص التوراة ومحاولة تصحيحها تعود إلى أنبياء العهد القديم، حيث اكتشفوا ابتعاد بني إسرائيل عن توراة موسى. ويدل على ذلك أن جُل وعيدهم لبني إسرائيل كان نتيجة الابتعاد عن القيم الأخلاقية والأسس العقدية كما جاء بها النبي موسى، فهم لم يأتوا بتشريعات وقيم جديدة، بل جاءوا ليذكروا بني إسرائيل بأقوال موسى، ويدل على ذلك كثير من أقوال أنبياء بني إسرائيل بأن بني إسرائيل ابتعدوا عن توراة موسى،

فيقول عاموس "لأنهم رفضوا ناموس الرب ولم يحفظوا فرائضه وأضلتهم أكاذيبهم التي سار آباؤهم وراءها" (عاموس 2: 4ب)، ويقول هوشع " لأنهم قد تجاوزوا عهدي وتعدوا شريعتي "(هوشع 8: 1)، ومن مظاهر التعدي على شريعة الرب الكذب والزنا والغش فيقول هوشع: "لأنه لا أمانة ولا إحسان ولا معرفة الرب في الأرض، لعن وكذب وقتل وسرقة وفسق، يعنفون دماء ودماء تلحق دماء" (4: 1ـ2)، وأشار أيضا إلى الغش "فإنهم قد صنعوا غشا "(7: 1)، ويظهر الغش في شهادة الزور "يتكلمون كلاما بأقسام باطلة"(10: 4). ولذلك كانت مطالب الأنبياء العودة إلى شريعة الرب. فالأنبياء لم يأتوا بأقوال وتشريعات جديدة، بل حاولوا العودة إلى النموذج الموسوي، أي العودة إلى توراة موسى التي حرفها بنو إسرائيل، وطبقًا لـ "Frederick L. Moriart فريدريك ل. موريارت" وغيره من الباحثين في مجال دراسات العهد القديم، فإن أنبياء بنى إسرائيل ثبتوا ترسيخ علاقة الاتصال بالديانة القديمة لأنهم متكلمون وليسوا مبدعين.

بما أن النبي إرميا قد أشار إلى الكذب الذي حدث في التوراة وأوضح حزقيال نموذجا من هذا الكذب، وأشار أنبياء -عاموس وهوشع مثلًا- آخرين إلى مظاهر البعد عن الوصايا والقيم الأخلاقية والدينية، بل الابتعاد عن شريعة موسى؛ فقام بعد ذلك علماء التلمود للبحث عن مواطن الكذب التي حدثت في كتابهم المقدس وتوصلوا إلى نتائج أولية بأن النص المتوافر في عصرهم ليس هو النسخة الأصلية التي جاء بها النبي موسى ولم يستطيعوا الإعلان عن ذلك بصورة واضحة. لكن في العصر الحديث بدأ الإعلان صراحة عن وجود تحريفات في نص العهد القديم فتشجع ف. بيرليس في تحديد الأسباب التي أدت إلى التحريفات (اختصار كلمات، دمج كلمات، استبدال حروف بما يشبهها في الكتابة العبرية القديمة)، كما أن شموئيل دافيد لوتساتو قد شعر من خلال فحص مميز للعهد القديم بوجود خلل في النص، وبعض التحريفات التي تسللت للنصوص المقدسة واستمر الجدل حول صحة نص التوراة وبقية أسفار العهد القديم بين الأوساط اليهودية والمسيحية بل والإسلامية. وهذه القضية شغلت ولا تزال تشغل

الباحثين في مجال دراسات العهد القديم والدراسات الدينية المقارنة ومؤرخي الأديان والمؤرخين والأدباء. وقد ظهرت عبر العصور الكثير من التفاسير حول هذا النص، وربما صارت أكثر قداسة من النص الذي يدور حوله الجدل العلمي. فظهرت طوائف يهودية ومسيحية لا تؤمن إلا بالنص المعترف به،ومن هذه الفرق الصدوقيون والقراؤون في العصر القديم والوسيط، ثم البروتستانت واليهودية الإصلاحية في العصر الحديث والمعاصر. وقد رفضت هذه الفرق جل التراث التفسيري الذي قام به رجال الدين، وإن حمل في ثناياه قضايا نقدية أولية. وتركزت دراسة هذه الطوائف على استنباط القيم الأخلاقية والدينية من النص مباشرة، دون تقديس لأقوال المفسرين السابقين، وبعيدا عن الشروح والتفسيرات المجازية وما شابه ذلك.

لا شك أن ظهور المسيحية البروتستانتية ومن بعدها اليهودية الإصلاحية قد أثر بصورة كبيرة في دراسة العهد القديم، علاوة على تطور الظاهرة الاستشراقية. وساهم في ذلك أمران أساسيان. أولهما ـ ظهور مناهج علمية جديدة لم تكن متوافرة في العصور القديمة والعصر الوسيط، وذلك بالإضافة إلى الاكتشافات الأثرية التي بدأت من منتصف القرن التاسع عشر. وثانيهما ـ طبيعة العهد القديم نفسه، فهو كتاب في الدين واللغة والتاريخ والأدب والفلسفة، ولا يمكن معالجة أي جوانب من الجوانب السابقة بصورة منعزلة عن بقية الجوانب. ولذلك تتم دراسته منذ بدايات العصر الحديث في ضوء الاكتشافات الأثرية والعلوم الاجتماعية الحديثة سواء علم النفس وعلم الاجتماع أو علم التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا، لذلك تنوعت المجالات والدارسون للعهد القديم، فيهتم بدراسته اللغوي والمؤرخ والأثري والأديب والفيلسوف وعالم الدين واللاهوتي وعالم الاجتماع وعالم علم النفس والأنثروبولوجي. ونشأ ما يعرف باسم علم العهد القديم ليكون علما مستقلا يستفيد أيضا من كل اتجاهات البحث المشار إليها، بل صار هذا العلم أحد العلوم الأساسية التي تدرس في كل المعاهد الدينية اليهودية والمسيحية على حد سواء.

الكتاب الذي نقدمه للقارئ الكريم يعرض حركة تاريخ التاريخ النقدي للعهد القديم منذ ظهور حركة الإصلاح الديني ـ البروتستانتية ـ في الغرب حتى ظهور اتجاهات ومناهج حديثة بعد الحرب العالمية الأولى. فالكتاب لا يرصد فقط حركة تطور نقد العهد القديم، بل يقدم معلومات وعروضا لأهم الأعمال التي تناولت بالبحث والدراسة العهد القديم، وأبرز علماء دراسات العهد القديم وأهم النتائج التي توصل إليها هؤلاء العلماء، فهو يشمل ببليوجرافيا لا غنى عنها للمشتغلين بدراسة العهد القديم على جميع المستويات المشار إليها آنفا. ويناقش المؤلف أيضا الأسباب والدوافع التي ساعدت في تطور تاريخ بحث التاريخ النقدي للعهد القديم في العصر الحديث. ولم يهمل بالطبع العلوم المساعدة في دراسة البحث التاريخي النقدي للعهد القديم مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ، وأبرز بصورة خاصة أهمية الاكتشافات الأثرية ودورها في فهم علاقة العهد القديم بنصوص الشرق الأدنى القديم. يضاف إلى كل ذلك عرضه لعملية تطور تاريخ البحث التاريخي النقدي للعهد القديم داخل الدوائر المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية.

نظرا لضخامة العمل في لغته الأم فقد قسمناه إلى جزأين، تناول الجزء الأول تاريخ التاريخ النقدي من ظهور الإصلاح الديني في أوربا حتى فلهاوزن ومدرسته، وتناول الجزء الثاني الاتجاهات والمناهج الجديدة في دراسة العهد القديم أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها.

فيتناول الكتاب في الجزء الأول من ترجمته البيئة البروتستانتية الحاضنة لإرهاصات نقد الكتاب المقدس، حيث ظهر التأويل الديني كمبدأ حاكم في التعاطي مع نصوص الكتاب المقدسة، خاصة العهد القديم، والارتباط الوثيق بين الإنجيل كقاعدة أساسية مهمة لفهم نصوص العهد القديم، حيث كان الإنجيل في هذه المرحلة يمثل "مفتاح الفهم" الوحيد للعهد القديم. فيتناول جهود مارتن لوتر[1] وكالفين في

---

[1] دأبت الكتابات العربية على كتابة اسم Martin Luther دائما مارتن لوثر وهذا غير صحيح فتعريبه هو مارتن لوتر حيث إن th في الألمانية لاتنطق أبدا (ث) بل (ت).

فهم الكتاب المقدس حيث دعا لوتر إلى فهم المعنى البسيط كما يرد في النص والبعد عن أي أساليب تبعد النص الديني عن مساره، كما دعا علماء اللاهوت إلى تعلم اللغة العبرية، لأنه لا يمكن فهم نص العهد القديم إلا من خلال لغته الأصلية التي دون بها. حيث إن معرفة اللغات طبقا لفهم لوتر تساعد في فهم الإنجيل. واجتهد كالفين أيضا من أجل المعنى الظاهري، وكان حازمًا ومتشددًا تجاه أي محاولة للتفسير المجازي. لذلك كانت تفاسيره بمثابة إرهاصات لأعمال نحوية وتاريخية خالصة.

لم يمنع تمسك لوتر بالكتاب المقدس وحده ,وتأكيده على تعلم مؤلفي الكتاب المقدس على يد الروح القدس من الإشارة إلى وجود أقسام وأجزاء في العهد القديم لا تعزو إلى مؤلفي الكتاب المقدس الذين تعلموا من الروح القدس حيث اعتبر أن موسى قد نهل من عادات شعوب أخرى (وثنية). ونهج كالفين الأسلوب ذاته فأعرب أن يشوع لم يكتب سفره، ولا يمكن أن يكون صموئيل قد ألف السفرين اللذين يحملان اسمه.

كما يتعرض هذا الجزء من الكتاب إلى عصر النهضة وسيادة مذهب الإنسانية في التعاطي مع فهم التاريخ، وكيف انعكس ذلك في كتابات رواد التأويل والنقد في هذه المرحلة أمثال كارلشتات وأندرياس مازيوس وبنتو بيريرا. وقام هؤلاء الرواد بقراءة المصادر القديمة بطريقة عقلانية، وباستعمال منهج جديد. وانطلقت في عصر الإنسانية الدوافع الأكثر فاعلية للتفسير الفيلولوجي والنقدي للكتاب المقدس وظهر المنهج الفيلولوجي في التفسير ("كلمة كلمة"). وأشار إلى إدراك الإصلاحيين، فضل المذهب الإنساني والإقرار به. وذلك رغم رفضهم عمدًا النهج الغريب لهذه الحركة الفكرية. وأشار إلى العلاقة التفاعلية بين المذهب الإنساني والحركة الإصلاحية.

بعد تسليطه الضوء على بدايات النقد التاريخي في القرن السادس عشر وذلك بذكر إسهامات كارلشتات وأندرياس مزيوس وبنتو بيريرا، بدأ الحديث بإسهاب على رواد البحث التاريخي النقدي في القرن السابع عشر أمثال جاك بونفريرا ويوهانس مورينوس ولودفيج كابليوس وهوجو جروتيوس ويوهانس كوسيوس وإسحاق دي لا

بيريرا وصولًا إلى ذروة البحث التاريخي النقدي مع باروخ سبينوزا، الذي شكلت آراؤه وما توصل إليه نقطة انطلاقة لدراسات ريتشارد سيمون ومناهجه الجديدة في فهم العهد القديم، مما جعله بحق المؤسس الفعلي لعلم المدخل النقدي التاريخي، خاصة فيما يتعلق بدراساته في النقد الأدبي والتاريخ الأدبي لأسفار موسى الخمسة.

يركز المؤلف على أن النقد الراديكالي للعهد القديم قد نما من الدوائر الكاثوليكية. ويؤكد على أن شرارة البحث النقدي تولدت باستمرار من أسفار موسى الخمسة. وأوضح أن النقد الراديكالي أدى إلى إقصاء النص العبري للكتاب المقدس، ثم ازدادت أهمية الترجمة السبعينية، كما اكتسبت أيضًا الفولجاتا (الترجمة اللاتينية) أهمية جديدة في بحث النقد النصي. وفتحت هذه الترجمات مدخلًا جديدًا إلى أنقى مصادر النص العبري الأصلي.

من أهم مجالات البحث النقدي التي يتعرض لها الجزء الأول تلك التي تتعلق بالبحث عن الإنسان العبري وبيئته القديمة، وذلك انطلاقًا من سيادة وشيوع مذهب الإنسانية في الدراسات النقدية في عصر التنوير. كما تبرز هنا نتائج النقد التاريخي عند يوهان جوتفريد أيشهورن؛ من حيث فهم النبوة ومكانة الأسطورة في النص الديني، وبدايات البحث النحوي التاريخي لأسفار موسى الخمسة بداية من نظرية الوثائق القديمة، مرورًا بنظرية الأجزاء ونظرية المكمل وصولًا إلى نظرية المصادر مع رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن في القرن التاسع عشر، ويعرض المؤلف لأبرز أعمال فلهاوزن في العهد القديم وبخاصة كتابه "مقدمة في تاريخ إسرائيل". كما قدم عرضا لتأويلات هيردر ورؤاه حول العهد القديم، وليسنج وفهمه للتاريخ، وتأثير أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم.

ينتقل الكتاب في الجزء الثاني من ترجمته إلى دراسة الاكتشافات الأثرية في الشرق وأثرها في تطور الدراسات النقدية للكتاب المقدس، خاصة العهد القديم، واستكشاف تاريخ بني إسرائيل في ضوء تراث الشرق الأدنى القديم. فتطورت تلك الدراسات التي عرفت بعلم الأشوريات وتلك التي تتناول بابل وعلاقتها بالكتاب

المقدس، وظهور الموازنات بين نصوص الشرق الأدنى القديم ونص العهد القديم، ثم أشار إلى أهمية علم الآثار في اكتشاف نص العهد القديم. ولعل الملمح الأهم في هذا الجزء من الكتاب هو إسهامات علم الأديان والعلوم المساعدة له مثل علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني في تطور دراسات العهد القديم. وقد ركز بصفة خاصة على دراسات هرمان جونكل حول أدب بني إسرائيل وجذوره في دراساته لسفري التكوين والمزامير، والتوصل إلى نتيجة حاسمة بأن سفر التكوين ليس سوى "مجموعة من الأساطير". وبدراسة جونكل للنوع الأدبي والوضع الحياتي في العهد القديم أسهم في ظهور فهم جديد للنبوة الإسرائيلية.

مع انتهاء الحرب العالمية الأولى 1918م يشير المؤلف إلى تزايد الجدل اللاهوتي حول صحة العهد القديم وظهرت مناهج جديدة في دراسة العهد القديم، خاصة تلك التي تتعلق بتاريخ النص والنقد النصي، وسبر أغوار بيئة الطقوس والمراسم الدينية. ولأول مرة يتم التفكير في وضع حلول لمشكلات الأسفار التاريخية خاصة أسفار يشوع وصموئيل والملوك، وأسفار الحكمة والأخرويات، والخروج بتصور جديد لتاريخ بني إسرائيل.

لم يقتصر المؤلف في عرضه على عرض التاريخ النقدي للعهد القديم، لكنه تناول أيضا نقد ديانة العهد القديم على المستوى التشريعي والعقدي والنبوي والتاريخي والأفكار الدينية الرئيسة مثل الاختيار والخلاص والعهد. وقد حلل أعمالا كثيرة لا يمكن حصرها بسهولة، لكنه أعطى أهمية لأعمال بعينها حيث عرضها بصورة أكثر تفصيلا مثل أعمال هيردر وهيجل ودى ـ فته وإيفالد وفلهاوزن ومارتن نوت وجيرهارد فون راد.

حيث إن الكتاب شمل عددًا كبيرًا من أسماء الكتب والدوريات والأعلام فقد قمت بتعريبها جميعا حتى لا يتضخم العمل، وقمت بوضع فهرس للدوريات واختصاراتها ومقابلها العربي، وكذلك حدث بالنسبة لأسماء الأعلام، أما أسماء الكتب التي وردت في النص فقد ترجمتها كاملة داخل المتن دون وضعها بلغتها

الأم في النص للسبب المذكور آنفا. وقد سعيت أن أقدم نصا عربيا خالصا لتعم الفائدة ونادرا ما وضعت مصطلحا في لغته الأم وأتبعته بالمقابل العربي، كما وضعت أحيانا بعض الكلمات بين علامتي [...] إما للتوضيح أو الترادف. أما المفردات العبرية التي وردت في النص فقد دونتها بالأبجدية الصوتية الدولية داخل النص وأتبعتها بالترجمة العربية ووضعت في بداية الكتاب مفتاحا للأبجدية الصوتية الدولية ليتمكن القارئ من قراءة المصطلح في لغته الأم.

يجب الإشارة إلى أن هذا العمل شمل نصوصا لاتينية وأخرى فرنسية، كما عرض لبعض القضايا الفلسفية فلجأت إلى زملاء متخصصين في هذه المجالات لأفيد منهم، حتى يخرج الكتاب بالصورة التي تلقى رضا القارئ الكريم. ولذلك يجب علي أن أشكر الزملاء الذين ترجموا النصوص والمصطلحات بغير اللغة الألمانية وأخص بالشكر والتقدير الأستاذ الدكتور على عبد التواب أستاذ الدراسات اللاتينية بكلية الآداب جامعة القاهرة على جهده في ترجمة النصوص والمصطلحات اللاتينية الواردة في النص. كذلك أشكر الدكتور سمير قدوري المتخصص في دراسة الأديان والذي ساهم في ترجمة العبارات والكلمات من اللغة الفرنسية، وهو من المغرب الشقيق. كذلك أشكر الدكتور كرم عباس المدرس بقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة والمتخصص في التصوف المسيحي لقراءته الكتاب كاملا واقتراح تعديل بعض المصطلحات الفلسفية التي غمضت على المترجم، والشكر الجزيل للدكتور شريف حامد سالم أستاذ دراسات العهد القديم المساعد بكلية الآداب، جامعة المنوفية الذي أثْرت نقاشاته وقراءته النقدية للترجمة إلى توحيد كثير من المصطلحات وإعادة صياغة بعضها، بل طلب مني إعادة صياغة بعض الجمل، والتي ساهمت بصورة كبيرة في سهولة الترجمة ووضوحها. والشكر موصول للزميل الفاضل الدكتور حسام الدين بدر بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر الذي شجعني بصورة كبيرة لترجمة هذا العمل وكنت أود أن أشرف بأن يقاسمني الترجمة لكن ظروف عمله وانشغاله بأمور علمية لم تمكنه من المساهمة في الترجمة.

أخيرا وليس آخرا، أتوجه بالشكر والتقدير لجميع الزملاء العاملين بالمركز القومي للترجمة على دعمهم ومساعدتهم وحرصهم على ترجمة الأعمال العلمية الجادة في جميع التخصصات التي تثري الحركة الثقافية في مصر والعالم العربي.

الكتاب يستفيد منه طلاب العلم والمثقفون والعلماء والباحثون في كافة التخصصات، كما يستفيد منه على وجه الخصوص المشتغلون بالحوار بين الأديان وتجديد الخطاب الديني. وأرجو من الله أن يحقق الكتاب الهدف الذي من أجله تمت ترجمته إلى اللغة العربية.

أحمد محمود هويدي

أستاذ الدراسات اليهودية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة المؤلف

ظهر في عام 1869 كتاب لودفيج ديستل بعنوان "تاريخ العهد القديم في العقيدة المسيحية". لا يقدم هذا الكتاب القيّم تاريخ تفسير العهد القديم وبحثه. بل إن مادته توضح في عرض شامل التأثير الثري للعهد القديم على المعتقد المسيحي، بما في ذلك استيعاب المؤسسة الكنسية العهد القديم. وحدث طرح تفصيلي لما شهده العصر الحديث حتى عام 1865 تقريبا من عرض لتصورات البحث النقدي التاريخي بشكل موسع وتفصيلي. على أي حال يشوب كتاب ديستل نقص لا يمكن التغاضي عنه، ويشتكي منه [القارئ] كثيرا. فهو لا يرسم السياقات التاريخية الروحية والتاريخية اللاهوتية بوضوح وعمق كافيين. ولذلك سنقوم بصورة موجزة ومختصرة بجمع السمات المميزة لمرحلة زمنية ما، وذلك لكل مقالة على حدة. تلي ذلك باستعراض أشبه بتلخيص لمادة المصادر العلمية المجمعة بحصافة كبيرة، يتخلله عرض عدد كبير جدا من الأسماء والعناوين. لكن المادة المتراكمة صمتت في مواضع واسعة. وبدت المصادر لا تتكلم. إذ أنه تم حشدها بصورة أكبر وكأنها مخترقة بالفعل. لكن كيف يمارس النقد هنا بشكل صائب؟ إن ما عُرض من أعمال عن تاريخ بحث العهد القديم الصادرة منذ ديستل يمكن مقارنتها في الطبيعة والتنفيذ مع الكتاب العظيم "تاريخ العهد القديم في العقيدة المسيحية". يمكن ذكر أربعة كتب: أرشيبالد دوف "تاريخ نقد العهد القديم" 1910، إدوارد ماكوين جراي "نقد العهد القديم، نشوءه وتطوره"1923، هربرت فرديناند هان "العهد القديم في البحث الحديث" 1954، إميل جوتليب هاينريش كريلينج "العهد القديم منذ الإصلاح" 1955. تقدم هذه الكتب الأربعة بالمقارنة مع العرض التاريخي عند ديستل نظرة إجمالية عن

تاريخ علم العهد القديم. عندئذ نجد أن أحدث هذه الكتب، كتاب أ. ج. كريلينج، يمتلئ بالاهتمامات العقدية واللاهوتية كما وردت في الكتاب المقدس. تتضح على أي حال في كل الكتب المنشورة إشكالية كبيرة، تكمن في تشابك خيوط اتجاهات البحث الفردي، والتي تتداخل مع بعضها البعض لدرجة أنه يبدو ممكنا بالإلمام بتاريخ علم العهد القديم وإدراك هذا التشابك. لقد بات التوجه إلى بحث العهد القديم في إطار من الخصوصية التاريخيه مطلبا ملحا أكثر من أي وقت مضى. لدينا بالتأكيد وقت لنتوقف وننظر بهدوء تام إلى الطريق الذي بدأناه. ولنتساءل هنا، في أي موضع نوجد اليوم؟ أية مراحل من تاريخ العلم انتهينا منها؟ ما سمات المرحلة البحثية المعاصرة وعلاقاتها بالمسارات التاريخية السابقة عليها؟ أي النقاط قد تعثر فيها البحث في الماضي أو أخذ مسارا خاطئا تماما ؟ بأي طريقة مازال تأثير هذه المسارات الخاطئة اليوم؟ تلك مجرد قضايا عابرة يجب طرحها في إطار العودة بالذاكرة لنسترجع طريق علم العهد القديم. وبصورة خاصة ينطبق اهتمامنا بالبحث النقدي التاريخي باعتباره توجها بحثيا علميا خاصا، والذي تنتشر فاعليته منذ القرن الثامن عشر وفرض نفسه اليوم في كل مكان. ما المعالم الأولى التي بدأ بها هذا البحث النقدي التاريخي؟ ما الأهداف التي يسعى إليها؟ لقد انفتحت سياقات مهمة ولحد ما مفاجئة أمام مطلب جديد. إن المواد التي قام ديستل بجمعها لا تكفي في نقاط الارتباط الحاسمة في تطور التاريخ الفكري لتوضيح عمق الأحداث. وتعتبر توضيحات الأحداث غير مرضية. لهذا يجب الإقدام على عرض جديد يصل إلى الحاضر ويتجاوز في أهدافه كتب دوف وجراي وهان وكريلينج.

هل يحتاج الأمر إلى دليل حرفي على أن مثل هذا العرض لتاريخ البحث الممتد إلى الحاضر يمكن أن يساهم في التغلب على معضلة الجيل الشديدة؟ فمثل هذا الموقف المثير للقلق في الجهود العلمية المعاصرة حول العهد القديم، حتى أن شباب الدارسين حادوا تماما عن استمرارية البحث العلمي. فأينما يغلب هذا الحقل تاريخ الشكل وتاريخ

الطقوس وتاريخ الموروث، تظل مناهج ومشكلات النقد الأدبي غير معروفة. يعرف القليلون من جيل الدارسين الحالي كيف نشأ التساؤل عن العهد القديم وكيف فرض نفسه تدريجيا في ظل الصعوبات الكبيرة. إن تخصص "مدخل إلى العهد القديم" لم يعد قادرا على استيعاب المادة المتضخمة، واستطاع عرض التطورات التاريخية بصورة جزئية فقط. لكن تلك الأجزاء يمكن أن تنحوا بعيدا بالسياق العام من المجال المنظور. لذلك بالنسبة للسياق العام لتاريخ البحث يمكن تناول واكتشاف الأمر في تطوره التاريخي الفكري. بهذه الطريقة يمكن بث روح جديدة للبحث المعاصر في جامعاتنا ومؤسساتنا التعليمية الأخرى. تسري هنا جمل جوته من كتابه "مشروع نظرية الألوان": "... إن تاريخ العلم هو العلم ذاته. لا يمكن أن نكتشف ما نمتلكه حتى نكتشف ما امتلكه الآخرون قبلنا. وإننا لا نسعد بمزايا عصرنا بشكل حقيقي وصدق إذا لم نستطع تقدير مزايا الماضي ..." من جهة أخرى تتبع الجيل الأقدم التاريخ الحديث لعلم العهد القديم بكل تحولاته وما طرأ عليها من تغيرات، وإن فعل ذلك بشكل جزئي. فقد ابتعد بشكل حاسم عن التفسير العلمي غير المثمر للعهد القديم ومغادرة "عوالم النقد الجافة". وبسبب الصراعات في الكنيسة انزوت تماما المهام البحثية في أوساط الكثيرين من القساوسة. وهنا يجب العثور مجددا على حلقة الوصل لكي لا يتفكك العهد القديم عبر العلامات اللاهوتية المميزة، هي أقرب إلى براءات الاختراع، بل لكي يتم تفسيره في مسائل موضوعية وأبحاث شتى.

تتطلب كتابة التاريخ الاستعداد للإنصات بشغف تام لأصوات آباء العلم، ودون أي تفسيرات وأحكام متسرعة. لكن الاستماع بإنصات مع الاستعداد للاستيعاب يثميان آراء تبحث عن قضايا وتوجهات بعينها. فمواجهة النصوص الغريبة من شأنها خلق محاولات تفسيرية. وهكذا لا يستطيع المؤلف إنكار أية قضايا، وأية خطوط ارتباط توجيهية وأية تفسيرات أنجزها. فهو يسعى إلى الاكتشاف الواضح لمعالم طريق تاريخ العلم المعترف بأهميتها ولا يذكر أسماء وعناوين وأحداث كثيرة والتي

توجد على الهامش وفقا لمعلوماته. كما تجنب عن عمد استكمال عمل ديستل. و[إثر ذلك]تداخل بشدة تفسير التاريخ وعرض المصادر معا. إن موضوع الملاحظة والشرح التفصيليين هو مقال وحيد يمثل بؤرة الحدث. لكن ينبغي أن تنطق المصادر وتعتبر "لحنا" موجودا مسبقا للبحث كله.

يبدأ عرضنا بالحركة الإصلاحية أي بإعادة مكانة الكتاب المقدس. فحتى منتصف القرن 18 تم تجاوز مرحلة ما قبل التاريخ في البحث النقدي التاريخي بخطوات كبيرة نسبيا. لكن سوف يتأكد القارئ سريعا أنه لا يجب اجتياز هذا العصر بسرعة. فيجب علينا في كل خطوة النظر للوراء والنظر حولنا بانتباه، لأنه توجد قفزات أعمق للنقد التاريخي تمتد إلى القرنين 16، 17. ومن ثم فقد بدأ مع يوهان ديفيد ميخائيليس عرض وشرح تفصيلي لكتب باحثين مهمين. وحددت وأثرت منشورات هؤلاء الباحثين على اتجاه وطريق علم العهد القديم بأسلوب علمي. لكن تطور العرض بحيث يتم من وقت لآخر التساؤل عن كيفية تصرف الباحثين على مستوى فردي مع التصور الإصلاحي تجاه الكتاب المقدس في البحث البروتستانتي. إن المشكلة الأساسية الفعلية تكمن في عملية التحقيق التاريخي للكتاب المقدس في إطار البحث البروتستانتي: والسؤال هنا ماذا نتج عن عقيدة الإصلاح بـ: "الكتاب المقدس وحده **sola scriptura**" في ظل تنامي النقد التاريخي؟

لقد استطاع الإصلاحيون في نهاية الأمر من خلال تركيزهم الكامل على الكتاب المقدس إظهار العملية بأكملها، والتي تطورت بذاتها في البحث النقدي التاريخي. وهكذا يلوم نيتشه لوتر بطريقته الخاصة وتفسيره قائلا : "لقد سلم الكتب المقدسة إلى الجميع - حيث وقعت أخيرا في أيدي علماء اللغة، أي مدمرو كل إيمان يستند إلى الكتب". هل كان هذا صائبا ؟ فمن الضروري التحقق من ذلك، ولن نناقش فقط البحث البروتستانتي للكتاب المقدس، وإنما أيضا البحث الكاثوليكي للكتاب المقدس في ذلك العصر. لا يدور الأمر بالطبع في كتابنا فقط حول تاريخ البحث

النقدي التاريخي في ألمانيا، بل يتطرق إلى التأثيرات المهمة القادمة من الدول الأخرى ويجب إلقاء الضوء على التأثيرات الواصلة البلاد الأخرى.

إذا لم يقدم بحثنا خلاصة وافية وتخلى عن عرض الأسماء والعناوين والموضوعات، فسوف يكون من المطلوب الاقتصار على مجالات بحثية معينة. وهكذا لا يمكننا مثلا عرض تاريخ التفسير، ولكن يمكن عرض تاريخ التصورات التأويلية التي توضح اتجهاتها. أيضا لا يمكن حصر النتائج الفردية التي لا تحصى للنقد التاريخي للعهد القديم، ولكن تنبغي مناقشة دوافع واتجاهات وأهداف هذا النقد بالتفصيل. وأخيرا لن يتوقع أحد أن يتطور تاريخ المجال البحثي والتعليمي في علم "لاهوت العهد القديم"، وبالمقابل يجب عرض أبحاث وافتراضات جوهرية لإنتاج "لاهوت العهد القديم". ويدور الأمر حول أنه ينبغي عرض الأحداث الحاسمة في التاريخ ومشيرة للاتجاه ومحددة للمستقبل في مراحل بحث مختلفة بدافع التأويل ومن علم المدخل وعلم التاريخ النقديين ومن تخصص "لاهوت العهد القديم". عندئذ يسري اهتمامنا الخاص على الجهود العلمية حول أسفار موسى الخمسة وأسفار الأنبياء والمزامير.

لم يضع غالبا مراجعو الطبعة الأولى في الاعتبار هذا الإطار الذي تحدده هذه القيود، ونقصد بذلك العرض التاريخي البحثي، بمعنى آخر لم يتدبروها بقدر كاف على أي حال. وتوقع المرء منا هنا استعراض الأسماء والعناوين والموضوعات ووضع قوائم بمن أو ما تغاضينا عنه أو لم أعيره في السابق اهتماما. وإنه من المذهل أن تكون التقارير الرصينة عن الأسماء والموضوعات المفقودة كان محاطا بجميع أنواع التخمينات، التي ربما لم أكن أقرأها أو لم ألاحظها على الاطلاق. حسنا، لقد قمت الآن بمراجعة موضوعات البحث الناقصة التي تم تدويتها ورأيت نفسي أحتاج في حالات قليلة فقط أن أضيفها في ملحق. إن معظم التكميلات الظاهرة في الطبعة الثانية تخص مجالات تاريخ البحث الموجودة داخل إطار محدد وفي التوجه العام وفي مرمى الأهداف. أسعى هنا إلى إظهار ما هو جوهري بشكل أوضح والبرهنة عليه من خلال المصادر.

وإعادة النظر الضرورية هذه لا تخص بالطبع ما عرض في المراجعات كمواضع تحتاج إلى تصويب.

إن الاقتباسات من المصادر، والتي يتم تقديمها بكثرة كبيرة، تظهر مترجمة جزئيا، ولكن تظهر في جميع المقاطع الرئيسية في النص الأصلي. وأما الاقتباسات الحرفية من المصادر الألمانية الحديثة (منذ حوالى 1750) سوف يتم ملاءمتها مع قواعد الكتابة المعاصرة. إن كل الملاحظات الببليوجرافية سوف ترد مع الملاحظات الضرورية سويا في جزء منفصل على شكل مقاطع منفصلة.

الفصل الأول

المبدأ البروتستانتي

وبدايات نقد الكتاب المقدس

1. الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده"

تحرر لوتر في سن مبكرة تدريجياً من سلطة تعاليم اللاهوت، وذلك في أواخر العصر الوسيط، وتخلى عن المبادئ التقليدية التي كانت تستعمل في تفسير الكتاب المقدس[1]. وطبق المبدأ البروتستانتي القائم على الإيمان بـ "الكتاب المقدس وحده" في النقاش العلمي الذي دار في لايبزج عام (1519)، وينص هذا المبدأ على أن المصدر والحكم في كل مسائل الإيمان والعقيدة ليس هو الموروث المنطلق من آباء الكنيسة، ولا من البابا، ولا من مجالس الطوائف المسيحية، بل الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده". لقد ابتعد لوتر بعقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" عن السلطات البشرية، واستند إلى مبدأ يبتعد عن تقليد تعاليم الكنيسة: "نحن نعتمد على ما هو موجود خارج نطاقنا، أي على وعد الرب وحقيقة الرب، فبهما لا يمكن لنا أن نخدع"[2]. فالكلمة للرب وحده، التي سلكت طريقها عبر الكتاب المقدس. ولذلك يعتبر الكتاب المقدس له السلطة. "فالسلطة الإلهية في تعاليم الكنيسة يجب أن تكون في الصدارة والأكثر ثباتًا"[3]. وفيما عدا ذلك لا يوجد أي كلام آخر

---

[1] G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 1953, S. 43 ff. – G. Ebeling, Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms im Vergleich mit der exegetischen Tradition, ZThK 1953, S. 280 ff.

[2] WA 40, 1; 589.

[3] Melanchthon, CR 1; 341.

ملزم. وتدعي الكنيسة الكاثوليكية في الوقت الحالي الإيمان بالكتاب المقدس. وهكذا ليس الخلاف حول قداسة الكتاب المقدس، وإنما حول عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده". وإذا لم يعترف بـ"الكتاب المقدس وحده" باعتباره مصدرًا حصريًا، فإن الكتاب المقدس سيقع وفقًا لحكم الإصلاحيين ضحية افتراضات وبلاهة إنسانية وغرور بشري. حتى لو كان المرء مقتنعًا حتى تلك اللحظة بوجوب شرح وتوضيح وتفسير الكتاب المقدس من خلال الالتزام ببعض التعاليم العقائدية الملزمة، وقد أشار لوتر دائمًا إلى "أن الكتاب المقدس يعرض نفسه" فهو يفسر بلا مواربة كل الأمور المؤكدة وبالغة اليسر من خلاله هو نفسه، كما أنه يبرهن على كل شيء يتعلق بكل الأمور، ويفصل فيها وينيرها"[1]. ولا يجب أن تكون هناك سلطة غريبة تحكم الكتاب المقدس خارجه. ولذلك فالسلطة التي تعطي نفسها الحق في إعلان الدين المسيحي وحفظه عليها أن تنزوي، فهو حق سلطوي شفهي. فالكتاب المقدس بقدرته الذاتية القوية حر في التبليغ ولا يحتاج إلى أية وصاية أو تأمين من الكنيسة. وعقيدة الإيمان التي قدمها الإصلاحيون لتفرد الكتاب المقدس تتطلب توضيحًا للعلاقة بين كلمة الرب والكتاب المقدس. ولأن هدف عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" هو أن الكلمة للرب فقط، فيجب توضيح إلى أي مدى يمكن سماع الصوت الحي للرب في الكتاب المقدس. ونجد عند لوتر ثلاثة تفسيرات حول موضوع "كلمة الرب والكتاب المقدس"، وهي: أولًا "الكتاب المقدس هو الرب ذاته"[2]، وثانيًا "الكتاب المقدس هو بوتقة كلمة الرب"[3]، وثالثًا:

---

(1) WA 7; 97, 23.

(2) WA 50; 26.

وانظر أيضًا:

K. Thieme, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1903. – P. Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1929. – H. Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther, 1933. – R. Bring, Luthers Anschauung von der Bibel, 1951. – H. Østergaard-Nielsen, Scriptura sacra et viva vox, 1957. – E. Wolf, Über „Klarheit der Heilige (2) WA 18; 606, 11.

(3) WA 10 (1. 2); 75, 6: Aus einer Predigt über Röm. 15, 4 f. (1522).

"كلاهما مصدرهما واحد من الرب، إلا أن الرب والكتاب المقدس واحد، وهو ما لا يقل على شيئين: فالخالق هو المخلوق ليس إلا"[1].

تشير هذه التفسيرات الثلاثة المختلفة إلى أن لوتر لم يضع العلاقة بين "كلمة الرب" و"الكتاب المقدس" تحت مسمى واحد. ولكنه كان يؤكد في كل توضيحاته على أن الكتاب المقدس هو "الروح القدس، التي حلت كلمة وقرطاسًا في كتاب له ماهية خاصة"[2]. لقد كيّف الرب نفسه في هذا الكتاب مع ضعف الإنسان وترك الروح القدس تتكلم. وكانت نظرية الإلهام في العصر الوسيط سائدة في تفسير لوتر للكتاب المقدس. وكانت أقواله الأساسية تستند في المقام الأول على غموض سر التجسد. وهكذا فإن "كلمة الرب" تعد مرارًا وتكرارًا حدث الخطاب الحي، والذي تجسد في عيسى المسيح باعتباره الكلمة الذي تجسد من اللحم والدم. وتسبب هذا الفهم المسيحي الديناميكي للكتاب المقدس في ظهور إشارات للحدث القوي في مكان تعاليم عقيدة منهجية دقيقة.

كما أن كالفين شرح بشكل أساسي: "الكتابة بواسطة الرب"[3] واعتبر الكتاب المقدس أداة للروح: "والكلمة أداة تضيء الروح، وهي روح وجسد تضئ للمؤمنين السبيل إلى الرب"[4].

ولا يمكن للكنيسة القيام بدور هذه "الأداة"، وإنما هي ليست سوى شخص ينظر في مرآة أو كمن يجد لغزًا[5]. ومع ذلك، من المهم عند قراءة الكتاب المقدس أن يجد المرء نفسه "كما لو كان يسمع صوت الرب ذاته متجسدًا فيه"[6]. فالقارئ لا يواجه مجرد التعاليم في الكتاب المقدس، بل إنها كلمة الإله الحية. وجدير بالذكر فهم

---

(1) WA 18; 606, 11.

(2) WA 38; 340, 8.

(3) Inst. II; 7, 5.

(4) Inst. III; 84, 37.

(5) CR 50; 63.

(6) "acsi vivae ipsae Dei voces illic audirentur" OS III; 65, 63.

كالفين للكتاب المقدس واللاهوت الإصلاحي أنه يكمن في تأكيده القوي لوصية الروح القدس والتي من خلالها يستحث الرب بكلماته الإنسان أن يطلق عنان خياله[1].

يميز فكر المذهب الإنساني عند ملانشتون وكالفين أنهما اجتهدا في فهم نشأة الكتاب المقدس. ومع ذلك، ظهرت عقيدة الإلهام باعتبارها وسيلة لإلقاء الضوء على سلطة كلمة الرب غير المنفلتة في النقطة الحاسمة التي تصبح فيها كلمة الرب، كلمة بشرية قادرة على تحقيق التواصل.

والشك في تصور التقليد البشري للوحي الإلهي المتداخل تلقائيًا لا يسمح بدور للعوامل الدنيوية للنقل الشفاهي، والنشأة التدريجية للنص في أصل الكتاب المقدس. وعبر ملانشتون عن رأيه في نشأة الكتاب المقدس بقوله: "شاء الرب وحفظ من البداية بفضله وحده التاريخ الأبدي بكتابته، وأضاف إلى هذا الكتاب المكتوب عبر الآباء والأنبياء، وعبر براهين من المعجزات الكبرى، لكي نعرف من أين وكيف كانت تعاليم الكنيسة منتشرة من البداية ... ولماذا نعتقد أن نعمة الرب عظيمة، نعمة منح الكتاب الموثق للكنيسة، ونعمة حفظه، وإلزام الكنيسة به. هذا الشعب فقط هو الكنيسة، فهو الذي يحتضن الكتاب الآن ويسمعه ويعلمه[2]".

كما أن تعليقات كالفين على نشأة الكتاب المقدس قد ناقشت لحظة التأكيد التي كان يوجد فيها شهود على كلام الرب، عندما بدأوا بتدوين الكلام: "لكن سواء أوحى الرب للآباء عبر الوحي أو الرؤية، أو إضافة إنجازات البشر وخدماتهم، التي منحوها بأيديهم للأجيال التالية: لكن مما لاشك فيه أنه يعزز اليقين المغروس في قلوبهم في

---

[1] حول فهم كتابات كالفين انظر:

J. A. Cramer, Die heilige Schrift bei Calvijn, Utrecht 1926. - J. A. Cramer, Calvijn en de Heilige Schrift, Wageningen 1932. - D. J. de Groot, Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift, Zutphen 1931. - — F. Wendel, Calvin, 1968.

[2] Loci theol. ed. Detzer II; 252.

التعاليم، وذلك لأنهم اقتنعوا وفهموا ما تعلموه بعون من الرب. لأنه لاشك في أن الرب وضع دائمًا الثقة (الإيمان) في كلمته، الثقة التي تعلو فوق كل رأي[1]".

وطبقًا لذلك فإن بحث المذهب الإنساني لتاريخ نشأة الكتاب المقدس يؤكد على أن: "الرب أعطى كلمته دلالة ذات مصداقية لا يمكن الشك فيها على مر كل الأزمنة".

إن أهمية المبدأ البروتستانتي وتأثيره، الذي ينعكس في الاعتراف بـ: "الكتاب المقدس وحده" كمصدر وحيد، لم يتم إدراكها بعد. فأمام اللاهوت والكنيسة مهام مكدسة كالجبال. وأعطيت التعليمات إلى القساوسة بأن يركزوا في أبحاثهم وتعليمهم وتبليغهم على "الكتاب المقدس وحده". وأصدر تنظيم الكنائس في براندنبورج في عام(1533) الأمر التالي: "ينبغي على القساوسة نشر وتعليم كلمة الرب المقدسة والخالصة فقط والمكتوبة في الكتاب المقدس"[2]. أما الاهتمام بعلوم الكتاب المقدس فصارت المهمة الأساسية لعلماء اللاهوت البروتستانت. وصار المطلوب الاهتمام الكامل بنصوص العهدين القديم والجديد. وبدأ البحث المكثف في الكتاب المقدس. وحدث بالفعل سريان مبدأ الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" كمصدر وحيد، ويعني هذا أنه كان مبدأ جديدًا لا غنى عنه، ويمثل تحولًا تاريخيًا في اللاهوت المسيحي العام. وتأسيس نقطة التحول هذه، التي هي نتاج المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" هي نقطة الانطلاق في عرضنا العام في أبحاث العهد القديم النقدية التاريخية. ماذا فعل الإصلاحيون عندما أعلنوا رسالة مفادها إيمانهم بـ"الكتاب المقدس وحده"؟، من المؤكد أنهم قد استدعوا الكنيسة باعتبارها سلطة وحيدة على الكتاب المقدس. ولكنهم في نفس الوقت ركزوا بهذا التوجه المطلق للكتاب المقدس اهتمام علم اللاهوت بقوة وبشكل كامل إلى الكتاب المقدس، لدرجة ظهور ملاحظات ومعارف واكتشافات في مجال بحثي سمعي وتحقيقي، لم يكن معروفًا حتى تلك اللحظة.

---

[1] OS III; 62,1 ff.

[2] H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 1937. Bd. I, 1 S. 25 ff.

فيما يتعلق بفهم "الكتاب المقدس وحده" في إطار المسيحية الاصلاحية يوضح راينهولد زيبرج ذلك قائلًا: "إن تقيم الكتاب المقدس في ذلك العصر لا يتجاوز ما كان مألوفًا في أواخر العصر الوسيط. (أسس تاريخ العقائد، الطبعة الثالثة 1910، ص 118). ومع هذا الحكم يقارن المرء الآن البحث والعرض المتميز لهايكو أوجستينوس أوبرمان "منهج الجدليات والحركة الإصلاحية"، الجزء الأول (1965). وحتى لو تمت مراعاة اعتراف أنصار المذهب الأوكاهمي بسلطة الكتاب المقدس الذي يقترب جدًا من عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" باعتبارها مصدرًا وحيدًا (ص 335 والصفحة التالية)، فيؤخذ بعين الاعتبار وجهة نظر جبرئيل بيل المميزة بشكل كبير والتي تقول: "يمكن بسهولة تشويه معنى أقوال الكتاب المقدس. ولم تكن الاستنتاجات المستمدة من الكتاب المقدس سوى مجرد وجهات النظر المحتملة، والتي لا تكون واضحة تمامًا، بحيث إن هؤلاء الناس الذين يرغبون تفسير الكتاب المقدس لصالحهم لم يستطيعوا معارضتها. وفي مثل هذه الحالات، على البابا أن يقرر ماذا يقول الكتاب المقدس في الواقع" (ص 374). فالكنيسة تمتلك الروح، وبالتالي فهي من تمتلك الفهم الصحيح للحقيقة الإلهية. ولكن بما أن الحقيقة لا يمكن العثور عليها إلا بشكل جزئي في الكتاب المقدس، فإن الاهتمام بفهم علاقة الروح والحرف داخل الكتاب المقدس، يجب أن يفسح المجال أمام الاهتمام المهيمن في العلاقة بين الحقيقة المكتوبة والحقيقية غير المكتوبة" (ص 374 والصفحة التالية).

2. تأويل الإصلاحيين

بعد الملاحظات على المبدأ البروتستانتي عن الكتاب المقدس، يجب أن يتبعها مباشرة عرض للتصورات الجديرة بالملاحظة لبدايات التأويل عند الاصلاحيين. ولا يمكن تناول هذا في إطار عملنا إلا باختصار شديد. ومع ذلك، سيكون من المهم لفهم التطورات التاريخية في البحث العلمي البروتستانتي للكتاب المقدس أن نأخذ بعين الاعتبار دائمًا كيف أن الأجيال المتأخرة تلقت مبادئ التفسير التي تطورت في عصر الإصلاح على أساس مبدأ الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده".

لقد تطورت عقيدة تعدد تفسيرات الكتاب المقدس بأشكال متنوعة في علم التأويل التقليدي الذي أوجده لوتر. وجاء في مقدمة الاهتمام التفريق بين المعنى الحرفي (التاريخي) والمعنى الروحي (الصوفي). فبينما ظهر في المعنى الحرفي أو التاريخي اتفاق نسبي بين كل مفسري الكتاب المقدس في العصر الوسيط، نجد تباينًا في المعنى الروحي أو الصوفي. ولذلك ظهرت المعاني التالية: المعنى المجازي، والمعنى الاستعاري أو الأخلاقي، والمعنى الروحي. وكان الجدل الشديد للوتر وملانشتون وكالفين والإصلاحيين الآخرين موجهًا ضد هذا المذهب لتعدد معاني الكتاب المقدس. وطلب لوتر ضرورة البقاء عند المعنى البسيط والطبيعي للكلمات الموجود في كتب النحو والاستعمال اللغوي الذي خلقه الرب وقصده للبشر[1]. ولذلك فإن هذا يعني أن بحث الكتاب طبقًا لمبدأ الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" يجب أن يسترشد بالمعنى الأدبي أو التاريخي. ولقد دافع لوتر في "الرد على إمسر" بحماس عن المعنى الكتابي والحرفي للكتاب المقدس. وكان أوريجانوس، وهو أحد المؤسسين لعلم المعاني المتعددة للكتاب المقدس، قد تعرض للانتقاد الشديد في هذا الشأن: "لذلك حُظرت كتبه. فقد تمسك بالمعنى الباطني الذي لم يكن ضروريًا، وترك المعنى الضروري، والذي كان آنذاك المعنى الوحيد المقبول صحته الذي يكشف عنه ظاهر النص، وحال ذلك دون تأسيس علماء لاهوت جيدين"[2].

وذكر لوتر أيضًا في "الرد على إمسر" أن: "الروح القدس هو الكاتب والمتحدث بطريقة بسيطة، للتعبير عن المعنى المراد في السماء والأرض، ولذلك يعلن كلمته بالمعنى البسيط الذي نسميه المعنى الكتابي أو المعنى الحرفي"[3]. والمعنى الباطني يفتح المجال

---

[1] Deservo arbitrio. WA 18; 701.

عن التفاصيل، انظر :

K.Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, Ges. Aufs. z. KG I, S. 544 ff.

[2] Antwort an Emser. WA 7; 650, 16 ff.

[3] WA 7; 650.

أمام الشغف البشري لكل الطرق المألوفة لسماع العبارات الإلهية الموثوق بها من الكتاب المقدس. ولكن الرب يتحدث فقط عبر المعنى الحرفي، وعبر الحرف فقط يتشكل المغزى التاريخي لكلامه. وفي هذا الصدد، يطالب ملانشتون وكالفين باستمرار بأن يجد المرء، في تفسير الكتاب المقدس، المعنى الذي استطاع المؤلف نفسه ربطه من خلال كلماته الخاصة. غير أنه من أجل التوصل إلى هذا المعنى يحتاج الأمر إلى بحث شامل للظروف الزمنية والمكانية لتناول هذا المعنى بشكل تاريخي.

ويجب تسليط الضوء على منطلقات الكاتب في هذا الخصوص. فما يميز ما تم طرحه سلفًا على وجه الخصوص أنه جاء من شخصيتين تأثرًا بفكر الحركة الإنسانية في دراسة الكتاب المقدس بشكل عملي.

وتعود الإشارات لكيفية إدراك المعنى الباطني إلى مدرسة الإسكندرية. فقد أسس فيلو السكندري التأويل المجازي الباطني. ونقل أوريجانوس هذا التقليد للعقيدة المسيحية. وقد أصابا في تفسيراتهما الفكرية والدينية للكتاب المقدس حتى العصر التالي، رغم رفض الإصلاحيين لهذا الفهم والتفسير للكتاب المقدس، لذلك نتذكر مبادئ التفسير عند أوريجانوس. ونقرأ في كتاب "المبادئ" (4، 9 والصفحة التالية): "لا يبدو السبب في كل العقائد الضالة والإلهية الساذجة عن الرب بأنها ليست سوي أن الكتاب المقدس لم يتم فهمه بالمعنى الروحي، وإنما تم فهمه بشكل ظاهري مجرد. ولذلك يجب إظهار الطرق الواضحة لأولئك الذين لا يعتبرون الكتب المقدسة كتبًا كتبها بشر، والذين يعتبرونها أكثر من نص مكتوب، ووصلت إلينا بناءً على إلهام من الروح القدس وطبقًا لإرادة الآب القوي عبر عيسى المسيح لنا. ويعني هذا لأولئك الذين يتمسكون بمبادئ الكنيسة السماوية الموحدة في عيسى المسيح من خلال أتباعه الرسل. ... والطريق الذي يبدو لنا أنه الطريق المستقيم والذي يمكن من خلاله التعمق في الكتب المقدسة وإدراك معناها، هو الطريق المشار إليه عبر الكتب المقدسة ذاتها. ونجد في أمثال سليمان بشأن التعاليم الإلهية المكتوبة التوجيه التالي: "أَلَمْ أَكْتُبْ لَكَ ثَلاَثِينَ قَوْلاً مِنْ مَأْثُورِ الْمَشُورَةِ وَالْحِكَمِ؟ لأُعَلِّمَكَ قَوْلَ الْحَقِّ الْيَقِينِ لِتَرُدَّ جَوَابَ صِدْقٍ لِلَّذِينَ أَرْسَلُوكَ". (سفر الأمثال 20:22). إنها ثلاث مستويات لإدراك: تداعي النص

المقدس في أنفسنا، واستيعاب هيكله بصورة مبسطة، أو ما نطلق عليه الإدراك المألوف، إلا أن المستوى الإدراكي التالي لرحب الثقافة. وإذا جاز التعبير، فقد تشكلت الأفكار لحمًا في الكتاب المقدس، وهذا ما نسميه على أية حال الفهم المألوف. ولكن من يتطور أكثر يشكل الروح. والإنسان الكامل هو من يساوي بينهما (الجسد والروح)، والذي قال عنه بولس الرسول: "عَلَى أَنَّ لَنَا حِكْمَةً نَتَكَلَّمُ بِهَا بَيْنَ الْبَالِغِينَ. وَلَكِنَّهَا حِكْمَةٌ لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ ... بَلْ إِنَّنَا نَتَكَلَّمُ بِحِكْمَةِ اللهِ" (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 2: 6 و7). إنه يستطيع أن يشكل نفسه بشريعة الدين التي تجلب الخيرات في المستقبل. وكما يتكون الإنسان من جسد وروح وعقل، فكذلك الحال مع الكتاب المقدس الذي وجهه الرب وأعطاه إخلاص الإنسان. ... لكن بما أنه توجد مواضع في الكتاب المقدس لا تتعلق بالجسد مطلقًا، فكما يقال، يجب على المرء أن يبحث عن روح الكتاب المقدس وعقله ...". إن هذا المبدأ الثلاثي في التفسير يتبع مبادئ فيلو ويصل إلى ذروته في التفسير الفكري "للكمال" الذي يمكن تحقيقه من خلال "جسد" و"روح" الكتاب المقدس.

إذا كان لوتر قد استطاع تقييم المعنى الظاهري أو التاريخي على أنه "معرفة مادة اللاهوت المسيحي فقط"[1]، فإنه من البديهي أن البحث النحوي للحرف والتوضيح التاريخي للحظة التاريخية في إطار البحث البروتستانتي للكتاب المقدس ذات أهمية حاسمة.

إن هذا الاتجاه لهذا المبدأ التأويلي يتوافق مع مبدأ الإيمان بـ "الكتاب المقدس وحده". وقد عبر لوتر بالتفصيل عن رأيه عن المعرفة النحوية أو التاريخية في مقدمته عن سفر إشعيا[2]. فعلماء اللاهوت مدعوون إلى تعلم اللغة العبرية. وأشار لوتر إلى أهمية اللغة العبرية في معرض حديثه عن رسائل بولس في العهد الجديد قائلًا: "لقد اقتبست أفعال وأعمال بولس المقدس من الأنبياء وموسى. ولذلك ينبغي على شباب علماء اللاهوت دراسة العبرية وأن يقارنوا بين الكلمات اليونانية والعبرية، ليروا أن لهما

---

[1] WA 14; 560, 14.

[2] WA 31, 2; 1 f.

نفس السمة والنوع والقوة ... لو كنت شابًا وأردت أن أصبح عالم لاهوت متميزًا، لقارنت ما ورد في بولس مع ما ذكر في العهد القديم"[1].

وبمعرفة اللغات يمكن للمرء إدراك كلمة الرب. وعبّر لوتر بوضوح عن هذه النقطة بقوله: "قلنا إننا لن نفهم الإنجيل إلا عن طريق اللغات. فاللغات هي الحد الفاصل الذي ترتبط به الروح. وهي الوعاء الذي يشرب منه المرء، وهي الإناء الموجود فيه الطعام ... لذلك فمن المؤكد ثمة مواضع لا يمكن للغات فهمها، ولذلك فعلى باحثي الكتّاب المقدس فعل هذا "[2]. وهكذا اختبر لوتر وعالج في تفاسيره للكتّاب المقدس صياغات النص في وقت مبكر بدقة جديرة بالإعجاب[3].

وكذلك اجتهد كالفين من أجل المعنى الظاهري فكانت تفاسيره بمثابة إرهاصات لأعمال نحوية وتاريخية خالصة.

لقد كنا ندرك حتى تلك اللحظة من آن لآخر بعض التغيرات اللغوية الخاصة من خلال انفعال أدبي حذر لدى بعض مؤلفي أسفار الكتّاب المقدس المنفردين. فقد ورد عن أحد نصوص سفر إشعيا أن: "لغته جميلة". ونجد الكلمات التالية عن سفر عاموس: "... لغته بسيطة جدًا"[4]. وتعد هذه الملاحظات الأسلوبية علامات على الحماس الذي رافق البحوث حول المعنى الحرفي. ولكن بجانب المساعي لدراسة النحو واللغة والأسلوب ظهر السعي إلى معرفة المعنى التاريخي. وذكرنا بالفعل مطالب ملانشتون وكالفين على مفهوم التفسير التأويلي بخصوص البحث التاريخي. إن ما يميز تفسيرات لوتر للعهد القديم هي الجملة التالية من محاضرته عن سفر إشعيا: "يأتي الإيمان من الصروح التاريخية"[5]. ويقوم الإيمان على الكلمة وعلى تاريخ

---

(1) WATR IV, 6805.

(2) WA 15; 38, 7 f.

(3) G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, S. 68 ff.

(4) OS III; 73, 6.

(5) Jesaja-Vorlesung (1527–30): WA 31, 2; 242, 24.

الكتاب المقدس. ولذلك يعد بحث الكلمة ومعرفة التاريخ مطلبين لا غنى عنهما في العمل اللاهوتي.

كان الإصلاحيون محظوظين بما يكفي إذ سبقت أبحاثهم عن اللغة والنص أعمال تمهيدية قيّمة. وقد ساعد الإنجاز الفكري للحركة الإنسانية والاختراع التقني للطباعة على توافر المقومات الحاسمة لبحث الكتاب المقدس، في محاولة لفهم المعنى الحرفي. فظهر كتاب يوهانس رويشلين "أساسيات اللغة العبرية" في عام (1506) وصدر فيما بعد في طبعة منقحة، وقام بتحريرها سباستيان مونستر. وقبل ذلك، أي في عام (1503) نشر كونراد بيليكانوس عملًا "عن كيفية قراءة اللغة العبرية وفهمها". وكان البحث النحوي للعلماء اليهود من القرن الـ15 المتمثل في أعمال رويشلين وبيليكانوس قد ساد بشكل خاص وبروح المذهب الإنساني.

كانت أبحاث اللغة العبرية للعلماء اليهود في العصر الوسيط ذات أهمية كبيرة لعلم النحو في المذهب الإنساني. فيوهانس رويشلين له الفضل بكتابه "أساسيات اللغة العبرية" (1506) الذي قامت عليه أعمال ر. د. كيمشيس. ولكن لم يؤثر فقط التقليد النحوي والفيلولوجي اليهودي، بل نذكر هنا أيضًا قواعد التأويل في التفسير اليهودي للكتاب المقدس. فكانت السمة الأساسية لتفسير الحاخامات هي الارتباط بحرفية الكتاب المقدس.

ولكن "مغزى الكتاب المقدس لا يخرج من مجال بنية الكلمة" (السبت 63 أ). وتجدر ملاحظة القواعد السبعة للرابي هليل، وهي: (1) استنتاج الأسهل من الأصعب. (2) الاستنتاج القائم على التشابهات. (3) تطوير الأسس بناءً على موضع واحد. (4) تطوير المبدأ على أساس موضعين من الكتاب. (5) تحديد العلاقة بين العام والخاص. (6) معرفة تحديد العلاقة التي تتضح من موضع آخر. (7) تحديد ما يمكن تعلمه (أو تتبعه) من المضمون (أو السياق).

فكتب التفاسير العظيمة للربي يهودا حيوج وديفيد قمحي وأبراهام بن عزرا والربي شلومو يتسحاقي (المعروف اختصارا باسم "راشي") تم اقتباسها وتعديلها في العصر الوسيط

في مناهج التفسير الصارمة. ونقل المتهودون في إسبانيا معارف اللغة والتفسير من اللاهوت المسيحي. ويجب ذكر بطرس ألفونسوس (1100) وباولوس بورجنسيس (ت 1435) ويا كوب بيريز من فالنسيا (ت 1491). وتلقى نيقولا دي ليرا (ت 1430) في كتابه "المواعظ المقدسة" (Postillae Perpetuae) ثمار العلم اليهودي عبر الكتاب المقدس كله. ونهل حكمته في التفسير بوجه خاص من كتب راشي، ولكنه أضاف إلى تقليد التفاسير المسيحية مناقشات أخلاقية واستعارية - مجازية. وقد درس لوتر كتب نيقولا دي ليرا. وتلقى المفسرون الإصلاحيون (خاصة كالفين وبيبلياندر وبيليكانوس وكايتو وموسكلوس وفرميجلي) في تفاسيرهم علوم التفاسير للعلماء اليهود في العصر الوسيط من خلال رجوعهم إلى نيقولا دي ليرا.

وطبق اليهودي المتحول إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية سيكستوس سنسيس (ت1599) في عمله "المكتبة المقدسة" النموذج التفسيري الموجه نحو المعنى الحرفي "الدليل، الزمن، الكاتب"، وبذلك وضع حجر الأساس لعلم المدخل للكتاب المقدس. وكان تتبع تأثير التفسير اليهودي وأهميته للكتاب المقدس إحدى المهام الهامة لبحث تاريخ التفاسير.

وقد ظهرت نسخ من نص الكتاب المقدس العبري في عصر الحركة الإصلاحية في أشكال مختلفة. فبعد اختراع الطباعة طبع في بولونيا أولًا سفر المزامير (1477)، ثم تلا ذلك طبع أسفار موسى الخمسة (1482). وكان من المثير للاهتمام عندئذ وضع التشكيل باستخدام ترجوم أونكيلوس وتفسير راشي. ثم ظهرت الطبعة الأولى الكاملة للعهد القديم العبري (1488) في سونكينو. واستخدم لوتر في ترجمته للعهد القديم العبري طبعة برسكيا (1494). غير أن التحفة الفنية من هذا العصر هي أول كتاب مقدس كامل مطبوع بلغات متعددة والذي تم نشره على أساس سبع مخطوطات عبرية. وصدر العهد القديم من الكتاب المقدس في أول طبعة متعددة اللغات في مدينة ألكالا في كستالينا الجديدة. وقد سهل فهم اللغة تلك المفردات والمعاجم المتوافقة التي أضيفت إلى حد ما في طبعات النص. وكان بحث الإصلاحيين في الكتاب المقدس محاطًا بمقومات مناسبة، وعايش تطورًا في زمن ازدهار الحركة الفكرية الإنسانية.

وقد استقبلت في اللاهوت عند الإصلاحيين مقاصد المذهب الإنساني في وقت مبكر وخاصة من قبل زفنجلي، بولينجر وكالفين . وإذا كان هاينريش بولينجر قد تحدث في عمله "ملحق مذهب سويسرا" عن "التفسير الصحيح للكتاب المقدس"، فإننا نواجه هنا -بالتوجه إلى المعنى الحرفي- أهداف المذهب الإنساني. فقال بطرس الرسول إن الكتاب المقدس لا يُترك للتفسير الخاص (قارن رسالة بطرس الثانية 1: 20). ولذلك لا نقبل أي تفسير تعسفي، وبالتالي نحن لا نعترف بما يسمى برأي الكنيسة الرومانية على أنه التفسير الحقيقي والأصلي للكتاب المقدس، وهذا الرأي يحث المدافعين عن الكنيسة الرومانية على قبوله. ومقابل ذلك لا نعترف نحن البروتستانت إلا بتفسير الكتاب المقدس تفسيرًا منهجيًا وأصليًا، وقد وصلنا إليه من خلال الأسفار نفسها، أي اكتسبناه من خلال روح اللغة المكتوبة بها، وذلك طبقًا للسياق، وطبقًا لفهم المواضع الأوضح المتشابهة وغير المتشابهة، وهذا ما يتفق مع قاعدة الإيمان والمحبة، ويتحقق من أجل مجد الرب وخلاص البشرية.

لا يرتبط الرفض الجدلي للمعنى الحرفي بتوجه تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس، بل يرتبط بتوجه المعنى الروحي أو الصوفي. وتم رفض المعنى المجاز المنتشر في كل تفاسير العهد القديم. ففي كل توضيح مجازي يختلط الصوت البشري بكلام الرب بشكل غير ملحوظ. واستقر الإنسان بأفكاره في حيز واسع من إمكانيات التفسير المجازي وادعى أن مكانه في الموضع الذي يستطيع فيه الصمت والإنصات والسؤال. فمن يبحث عن المجاز في الكتاب المقدس يترك الأساس القوي للحرف والتاريخ: "إن الحروف المقدسة في الحقيقة لا تبحث عن المجاز المجرد. بل تعتمد على الأساس التاريخي فقط، وليس أي أساس آخر، مثل حكايات إيسوب[1]". وقد نشأ من كلمة الرب كلام البشر الخيالي من كتبة في شكل مجاز. ولذلك ينص التحذير على ما يلي:

---

[1] WA 44; 93, 13.

"حذاري من المجاز!" إذا كان قد ورد في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 10: "وَالصَّخْرَةُ كَانَتِ الْمَسِيحَ"، فقد نبه لوتر إلى أنه لا يجب أن يوجد في هذا الموضع "أي تأويل أو تفسير ديني". ثم واصل قائلًا: "لم يكن هناك جسد، بل كلام جدي عظيم، أي كلمة الرب التي تعطي الحياة لها، والإيمان الحقيقي كان موجودًا، ولذلك فهو لا يحدث في شكل ظاهري، وإنما كان موجودًا بذاته في الحقيقة"[1]. ولكن هذا هو الفعل الواضح من هذا المقطع في عظة سفر الخروج 14 (1525) كيف يستشعر لوتر في المجاز الخطر المزمن الذي يفسد الطابع الانتقالي لكلمة الرب إلى محتوى دلالات عامة، وبالتالي في ظهور بلا جوهر. وكذلك يحمي لوتر رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 10 من التفكيك، ذلك الاصحاح المسمى "كلام بولس الرسول المجازي".

كان كالفين حازمًا ومتشددًا تجاه أي محاولة للتفسير المجازي. وبالنسبة لتفسير العهد القديم فإنه يرفض إعطاء أهمية أكبر للمسيح عن طريق التعبيرات المجازية. وبالتالي قاوم كالفين السعي إلى تجاوز أقوال النص العقلانية لمجد الرب وابنه[2]. وعبر كالفين عن رأيه في رفض المنهج المجازي التقليدي بشكل منطقي. ولأن لوتر أعطى إمكانية لا حصر لها من وجود مجازات في تفاسير الكتاب المقدس. فنرى بأفضل شكل تعليقه على تفسير سفر التكوين كيف يمكن فهم اعتراف لوتر بطريقة التفسير المجازي: "لذلك قبل أي بحث نجد المغزى التاريخي وعرضه وتحليته وتأكيده. والمجاز المحسن هو مشهد تصويري. والحكاية في الواقع مثل الكاتب، أو هي الأساس والأصل"[3]. وتم هنا التعبير بوضوح عن الأهمية الكبيرة للمعنى الحرفي. وبشرط الاعتراف بالأولوية المبدئية للمعنى الحرفي يمكن -وطبقًا لنصيحة لوتر- أن يكون المجاز "محسنًا تصويريًا".

---

[1] WA 16; 275.

[2] حول تفسير نبوءة إشعيا ... انظر إشعيا (1: 3).

[3] WA 44; 93, 19.

وفي هذا استنفدت وظيفته المسموح بها. واعتبر ملانشتون أن المجاز شكلي ومفيد فقط في توضيح بعض الأحداث والشعائر التي يصعب فهمها[1].

ويحتاج رفض كالفين الصارم للمجاز إلى التوضيح. لقد تحمس لفهم المصطلح المضاد. لذا فقد كان شغوفًا باكتشاف المعنى الصحيح. وذكر في تفسيره لسفر التكوين 49: 10 "طالما أنهم (أي المفسرون السابقون) يصفون كلمات معينة بشكل مصطنع، فإنهم لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يقلدون اليهود، الذين رغم ذلك يحيطون أنفسهم بحدود آمنة وقوية لكي لا يحرفون عنها. ونريد على أي حال من خلال هذه الأمثلة أن نبحث عن المغزى الحقيقي للموضع دون نزاع"[2]. وتم النيل من التعبيرات المجازية التقليدية في سفر التكوين 2 :4 بكلمات حادة: "التعبيرات المجازية لأوريجانوس وأمثاله مرفوضة. لقد حاول الشيطان بدهاء كبير أن يدخلها على الكنيسة، بحيث تصبح عقيدة الكتاب المقدس غامضة، وليست يقينية ولا مؤكدة. ويمكن حقًا اللجوء في حالة الضرورة إلى المعنى المجازي إذا لم يوجد في مكان آخر موضع مثل ما وصفه موسى، ولكننا نرى في معظم المواضع أنها متروكة للمجاز بسبب الإدمان الأحمق للسفسطة"[3]. إن توجيه كالفين انتباهه بهذا الاستنتاج المنطقي إلى المعنى التاريخي له أهمية كبيرة جدًا لتاريخ بحث الكتاب المقدس. ففي تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس سار مفسرون بارزون على خطى كالفين إلى اكتشاف المعنى التاريخي. وتم بهذه الطريقة إعداد البحث النقدي التاريخي. وسنرى أن اللاهوتيين الإصلاحيين هم رواد بحث النقد التاريخي الذي حدث في القرنين 18، 19. ولا ينبغي في هذا السياق التغاضي عن أن كالفين قد أساء للوتر، عندما كتب: "لم يسأل لوتر عن المقولة الحقيقية في النص وعن

---

[1] CR 13; 466.

[2] CR 23; 598.

[3] CR 23; 37.

العلاقات التاريخية. فهو يكتفى عندما يجد حقيقة بديهية"[1]. وتؤكد هذه الجملة مرة أخرى أن لوتر افتقد في ممارسة تفاسيره استنتاج أية قواعد تفسيرية، كان قد وضعها بنفسه وأكد عليها باستمرار.

إن مبادئ كالفين في التفسير تستحق اهتمامًا خاصًا لأنها تكشف لنا منهجًا دقيقًا. وندون في هذا الموضع بإيجاز الملاحظات التالية:

1- سعى كالفين إلى "إيجاز واضح". (بنية الحركة الإصلاحية 38، 403) لكي لا يفسر أقوال النص بتفاسير واسعة ومحسنات كثيرة.

2- بحث كالفين القصد أو رؤية الكاتب (بنية الحركة الإصلاحية 38،403) وقاد إلى الفهم الدقيق لما يقصده ويعنيه بالضبط مؤلف سفر ما في الكتاب المقدس.

3- تجب مراعاة الظروف التي كان يوجد فيها الكاتب وتلا منها أو فيها رسالته (كالفين، "مبادئ الدين المسيحي"، الجزء الرابع 16، 23).

4- يجب تناول المعنى الأصلي لموضع في الكتاب المقدس. ويمكن تسمية هذا "المعنى الحقيقي" أيضًا المعنى الأول، المعنى الصحيح، المعنى البسيط، المعنى الحرفي أو المعنى النحوي.

5- تجب مراجعة السياق بدقة بحيث يمكن التعرف بسهولة على نوع الكتابة وتدرج الإخبار بوضوح (كالفين، مبادئ الدين المسيحي"، الجزء الثالث 17، 14).

6- السؤال عن قانون وحدود "التطور أكثر من الكلمات" (مثلًا عند تفسير الوصايا العشر) تجب إجابته ببحث "المعنى التشريعي الأصلي البحت" (مبادئ الدين يحي، الجزء الثاني

3. بدايات النقد

لا يمكن إنكار أن الصورة البشرية للكتّاب المقدس قد أصبحت أكثر قربًا، في ظل الاهتمام المستمر للإصلاحيين بدراسة الكتّاب المقدس بالمعنى الحرفي أو التاريخي. ورغم تعلم مؤلفي الكتّاب المقدس على يد الروح القدس، إلا أنه لا يجب غض الطرف عن الاعتراف بوجود مساحة معينة للمكون البشري في نشأة الكتّاب المقدس.

لقد اكتشف لوتر أن إشعيا وإرميا لم ينشرا سفريهما بأنفسهما. وبدلًا من ذلك -وفقا لرأيه- استخلص الكتبة من خطبهما بقدر كبير الأمر الذي لم يسمح بالحفاظ على التسلسل التاريخي. كما أن سفر المزامير لم يخضع لترتيب بعينه عند نشأته. ولقد بالغ لوتر جدًا عندما اعتبر أن موسى قد نهل من عادات شعوب أخرى (وثنية). ولكنه دوّن على أية حال "موروث الآباء بصورة أدبية"[1]. حيث قاد تركيب أسفار الكتّاب المقدس وأيضًا قضايا تواتر حكايات الكتّاب المقدس[2].

وتخبرنا "عظات المائدة" في هذا السياق أنه: "عندئذ قال المعلم فوررستيموس أن الكثيرين أكدوا أن الأسفار الخمسة لم يتم تدوينها من قبل موسى. فرد السيد المعلم: ماذا يغير ذلك في الأمر؟ فلنفرض أن موسى لم يكتبها، إلا أنه على أية حال كتّاب موسى ....[3]".

على أية حال تم التعبير عن التصورات النقدية بحرية. فهي لا تؤثر في ذلك اليقين الذي لا يتزعزع بأن الرب يتحدث بنفسه في الكتّاب المقدس، وأن شهود الكتّاب المقدس قد عملوا وكتبوا من الروح القدس. ولم يأخذ لوتر على محمل الجد الصورة

---

(1) WA 49,2; 231.

(2) انظر:

W. Koehler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Bd. 2, 1951, S. 111.

(3) WA TR IV; 2844.

البشرية للكتاب المقدس، التي أصبحت حاضرة في مشاكل النشأة والموروث: "لا يكمن السبب في هذا، بل عندما ينشب خلاف في الكتاب المقدس لا يمكن مقارنته، فإن المرء يدعه"[1]. وهذا يعني: أنه إذا كان هناك خلاف فيما يتعلق بالصورة البشرية للكتاب المقدس، والتي لا يمكن حلها، فلا ينبغي التشبث بها. فالأمر هنا لا يعبر عن "اعتقاد". لقد أراد لوتر ممارسة النقد بكل حرية[2]. حقًا أنه بالغ في هذه الحرية لدرجة إلقاء الضوء على مضمون العهد القديم (والعهد الجديد) بشكل نقدي. وتحدث بحدة عن سفر إستير. وعبر لوتر عن دهشته من أن الروح القدس في سفر الخروج 4: 24-26 قد "خلط هذه الأشياء الرائعة في تصرفات عظيمة ومهمة وراقية". وانتقد أكثر التناقضات مع الحقائق التاريخية وصعوبات التسلسل الزمني بشكل متكرر.

لم يسلك كالفين مسلكًا مختلفًا في تفاسيره للعهد القديم، على الرغم من أنه كان أكثر تحفظًا من لوتر في انتقاده لمضمون النص. ومن الأمثلة البارزة في نقد كالفين مقدمته عن تفسير سفر يشوع. حيث تخلى عن التقليد المألوف، لأنه من المستحيل التفكير في أن يشوع هو مؤلف السفر. فالمضمون الكلي للسفر يعارض هذا الفهم. وأوضح كالفين بصراحة افتراض أن يشوع قد كتب السفر لمجرد أن العنوان يحمل اسمه يعتمد على أدلة واهية جدًا، كما أن هناك سفران في الكتاب المقدس باسم "صموئيل"، ولا يمكن أن يكون صموئيل قد ألفهما. وافترض كالفين أن الكاهن الأكبر إليعازر قد جمع الحكايات عن الأحداث، والتي نشأ منها السفر لاحقًا. ويعود هذا الرأي إلى افتراض كالفين الذي عبر عنه في مواضع أخرى بأن الوثائق القانونية والحكايات التاريخية في العهد القديم قد جمعها الكاهن الأكبر في تابوت العهد.

لكن الأمر يعني بتحفظ كبير: "إننا لا نستحي أن نترك دون حسم ما لا نستطيع معرفته، وما ليس مهمًا. ولكن يجب بغير تردد، بأن الشيء الأكثر أهمية بالنسبة لنا هو

(1) WA 46; 727.

(2) انظر: WA 23; 642. 46; 726

أن التعاليم الواردة في الكتاب المقدس قد عرفناها عبر روح الرب. وسوف ينعكس هذا الأمر بشكل مهم للغاية على القراء المهتمين"[1]. وكذلك استطاع كالفين الإصلاحي فهم الأعمال التفسيرية، وهو ما يتضح من خطاب الإهداء الذي وجهه في عام (1539) إلى سيمون جرينويس كمرفق في تفسير سفر الرسالة إلى رومية: "لأننا لا يجب أن نأمل في هذه الحياة ما كنا نود تمنيه بالطبع، بأن يوجد تفوق دائم بيننا في فهمنا لكل رسائل الكتاب المقدس، فيجب أن نبذل جهدًا، غير مدفوعين بالرغبة في التجديد وألا يقودنا الهجوم الحاد ... وإنما نطيع الضرورة، وليست لنا نية سوى أن نستفيد ونتجنب رأي المفسرين السابقين"[2]. وبهذا يعد النقد معيارًا التزم به كالفين باستمرار.

> يمكن توضيح أن النقد عند الإصلاحيين كان في المقام الأول نقدًا ضد التفاسير الكنسية الموروثة. والمثال التقليدي هو تفسير كالفين للموضع المعروف عادة باسم "إنجيل يعقوب التمهيدي"، وهو الموضع في سفر التكوين 3: 15. فكلمة "نسل" تفهم على أنها "اسم جمع (جماعة) مجتمعية". وينتج من هذا المعنى المفهوم التالي: "سوف يستمر الصراع بين الشيطان والبشر بلا توقف، لكن مع تعاقب الأزمنة انتصر الجنس البشري واستمر كذلك ..." (بنية الحركة الإصلاحية 51، 71). وبهذا وضع حجر أساس مهم لبناء "النبوءة وتحقيقها" على عكس رغبة المفسرين (وهذا ما عبر عنه كالفين حرفيًا).

لعل هذه الأمثلة تكون كافية للتعرف على أن الإرهاصات النقدية الفردية عند الإصلاحيين، تم تدوينها بطلاقة وحرية. ولا يمكن ولا يجب بأية حال من الأحوال أن يقوض النقد اليقين بأن الرب ينطق بذاته في أسفار العهد القديم، وأن أصل هذه الأسفار موجود في سلطة الإله الحي. ولا يصل الأمر إلى مجرد النقد، ولا إلى تعليق لاهوتي هائل على الملاحظات التي تم ذكرها في مواضع مختلفة. ولكن يجب أن يقودنا التساؤل عن المعنى الحرفي أو التاريخي الذي برز وظهر اكثر من أي وقت مضى.

---

[1] من مقدمة تفسير سفر إشعيا.

[2] العمل الحياتي لكالفين من خطاباته، مختارات، تحرير: Schwarz, 1909, Bd. I S. 83.

"لم يكن لوتر في حالة قلق بالغ من امتلاك الكلمات أو من الظروف التاريخية، بل حرص على إثارة نظام ما مثمر" (CR 39, 36 im Brief an Viret vom 19.5. 1540).

4. العهد القديم باعتباره شاهداً على عيسى

يشير لوتر في تفسيره للعهد القديم باستمرار إلى الوظيفة الأساسية للعهد الجديد[1]. والتي تتمثل في أنه من المستحيل فهم نصوص العهد القديم بدون الإنجيل. فـ"الإنجيل هو المفتاح، الذي يفتح العهد القديم... ولذلك كان العهد القديم غير مفهوم، وأصبح الآن سهل المنال"[2]. أو بعبارة أخرى: إن العهد الجديد يضيء العهد القديم مثلما يضيء النهار الليل[3]. وتربط الجمل التالية تفسير العهد القديم وفهمه مع الواقع النهائي للكتاب المقدس: "ينتمي المسيح الأورشليمي إلى سياق الكتاب المقدس"[4]. ومن هنا تنطلق وجهة نظر وهدف بحث وفهم نصوص العهد القديم في العهد الجديد. وإذا غضضنا الطرف عن هذا المجال، سيكون كل شيء فارغ وعديم القيمة. "هل نجد المسيح في معظم الكتاب المقدس"[5]؟ أوضح لوتر في صورة الشكل الهندسي مهام التفسير المسيحي للعهد القديم. ونجد في تفسير إنجيل يوحنا التوضيح التالي: "يرشدنا الرب بهذا إلى الفهم الصحيح لتفسير موسى وكل الأنبياء، ويجعلنا نفهم أن موسى بكل حكاياته وصوره يشير إلى المسيح، ويعني أن المسيح هو محور الدائرة، وأن الدائرة كلها مغلقة، وأن من يدور فيها ينتمي إليها. ولأن المسيح هو نقطة المركز في الدائرة وكل الحكايات في الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس يعود إلى المسيح"[6].

---

(1) عن تفسير لوتر للعهد القديم، انظر:

J. Hempel, Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament, Luther-Jahrbuch. 1932, Th. Knolle, Luther und das Alte Testament, Allgem. evgl.-luth. Kirchenzeitung, 1937, Sp. 100 ff. 125 ff. G. Schmidt, Luther und das Alte Testament, Junge Kirche, 1937, S. 712 ff. V. Herntrich, Luther und das Alte Testament, Luther-Jahrbuch 1938, S. 93 ff. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948.

(2) WA 20; 336, 24 ff.

(3) WA TRI; 390.

(4) WA 24; 16.

(5) WA 18; 606, 29.

(6) WA 47; 66, 18 ff.

يعلمنا لوتر هنا الرؤية الحقيقية، أي الفهم الصحيح للتاريخ بأكمله فيما يتعلق بدائرة المسيح. فالمسيح المستقبلي (بالنسبة للعهد القديم) هو محقق العهد القديم كله: "كل الأنبياء معًا هم في جملة: الكل من أجل واحد، وهذه هي الدائرة، إجلالًا لمملكة المسيح المستقبلية"[1]. وقام كالفين بتفسير العهد القديم بنفس الطريقة. فوضع قاعدة: "إننا يجب أن نقرأ الكتاب المقدس بنية العثور على المسيح فيها. ومن يحيد عن هذا المجال يمكن أن يتعب طوال حياته في الدراسة ولن يصل إلى معرفة الحقيقة أبدًا. أو هل يمكننا أن نكون حكماء بدون حكمة الرب؟"[2]. ومن المميز أن لوتر وكالفين تخليا عن كل التلوينات الخارجية (المجازية) في تفسيرهما المسيحي للعهد القديم، وشهدا بالحضور الحي للمسيح في العهد القديم.

وفيما يتعلق بالتفسير المسيحي للعهد القديم بأن المسيح هو بؤرة الاهتمام يصرح لوتر : "آخرون ينعطفون عن الطريق، كما لو كانوا يتمنون الهرب من أمام المسيح، ويغفلون أنهم بهذه الطريقة يأتون إليه بالنص. إنني، حينما يكون لدي نص له قلب تحيطه قشرة صلبة جدًا، فإنني أرمي بالقشرة على الصخرة (المسيح) وأعثر على لبه حلو الطعم" (الأعمال الكاملة للوتر، الجزء الثالث، 12،32-35). وقد حاول كالفين بالمقابل مقاومة أي تفسير مسيحي مجازي. وحذر من إعطاء اليهود ذريعة للنقد المستحق في طريقة تفسير مشكوك فيها لتنصير العهد القديم: "ومن ثم ينبغي دائمًا الحذر لكي لا تُعطى الفرصة لليهود لسحقه، فلو أننا اقترحنا من باب السفسطة أن نلصق إلى المسيح الأشياء التي لا تتفق معه بشكل مباشر" (بنية الحركة الإصلاحية 59، 664).

عبَّر لوتر عن الفهم العام التقليدي في مقدمته عن العهد القديم قائلًا: "أرجو وأحذر المسيحي المتدين بإخلاص ألا يواجه الكلام والحكايات البسيطة التي سوف يواجهها في كثير من الأحيان، وألا يشكك في مدى صحتها، واعتبارها دائمًا كلمات عبثية، بل رؤيتها كأعمال وأحكام وحكايات عالية الجلال الإلهي وسلطة وحكمة

---

(1) WA 13; 88, 1.

(2) CR 47; 125.

الرب. ولهذا فإن الكتاب المقدس ينطلي على كل الحكمة والفهم، ويتضح فقط للصغار والكسالى، وهذا ما قاله المسيح في إنجيل متى 11: 25. ولذلك دع غرورك وشعورك يقودانك، واعتقد أن هذا الكتاب أسمى وأقدس كتاب وأعظم اكتشاف لا يمكن أبدًا سبر أغواره. ويمكنك أن تجد الحكمة الإلهية التي يقدمها الرب هنا، لدرجة أنه يزيل أي غرور. وستجد هنا اللفائف والمذود التي وضع فيها المسيح، وبشر به الملاك الرعاة. وكانت اللفائف سيئة وقليلة، لكنها كانت غالية كالكنز فالمسيح يوجد في داخلها"[1]. إذن العهد القديم في مجمله شهادة وحيدة لإذلال النفس أمام الرب، وهذا ما حدث في عيسى المسيح. ففي خطب وحكايات العهد القديم البسيطة يحدث تجسد الكلمة. والرأي المناسب، الذي ينبغي فيه أن يواجه الإنسان هذه النصوص، هو الخضوع، والتواضع. وأكد لوتر هذا باستمرار:"الكلمات المقدسة تريد أن تحظى بقارئ بشري، الذي لديه ..... ويهز حديث الرب، الذي يقول دائمًا: علمني، علمني، علمني! الروح القدس تقاوم المتكبرين"[2]ولكن القارئ الخاضع الذي يبحث عن التهيئة المناسبة للخضوع الذاتي للرب يجد في العظات والحكايات البسيطة أروع اكتشاف، لأن منه يستنتج السر والمعجزة: " كل موضع للكتابة بمثابة فهم أبدي"[3].

من الأهمية بمكان فهم لوتر للعهد القديم عندما صنفه لاهوتيًا "بالشريعة والإنجيل" وكذلك عقيدة العالمين. فالعهد القديم كتاب شريعة يُعَلِّم ما يجب فعله وما يجب تركه. لكن العهد الجديد في المقابل هو بشارة أو "كتاب رحمة"[4]. ولكن لوتر لم

---

[1] من المقدمة للعهد القديم (صدرت لأول مرة (1523) الجزء الأول للعهد القديم، والذي يشمل أسفار موسى الخمسة، ثم فيما بعد الكتاب المقدس كاملًا).

[2] WA TR IV; 5017.

[3] WA 4; 318 (Dictata super Psalterium, 1513–16).

[4] من المقدمة للعهد القديم.

يقم بهذا التمييز المهم في تفسيره للعهد القديم بشكل منطقي. ويغري هذا التمييز الحاد على توضيح المبادئ في المقدمات. وكما هو الحال في العهد الجديد أعطيت تعاليم أخرى بجانب تعاليم الرحمة، وتعد تلك التعاليم قانونًا ووصية، ... إذن هي أيضًا في العهد القديم بجانب القوانين بشارات ووصايا، وبهذا حفظ الآباء والأنبياء في ظل القانون إيمانهم بالمسيح مثلنا".

كذلك لم تطبق العظة للمملكتين في تفسيرات لوتر للعهد القديم بصرامة باعتبارها قاعدة تأويلية أو باعتبارها إجراءً صحيحًا. وكان لوتر في بعض الأحيان مندهشًا للحقيقة المعقدة في الحالات الفردية في العهد القديم: "قاد الرب في العهد القديم نظامين للحكم، الأول خارجي، والآخر داخلي. وحكم الشعب بنفسه[1]. وكان لوتر ذكيًا جدًا في تطبيق التصنيف اللاهوتي "القانون والإنجيل" والعظة للملكتين. وكان حريصًا ألا يغتصب الكلمة النصية للكتاب المقدس بالمبادئ التأويلية-، حتى وإن كانت ذات أهمية لاهوتية. ولذلك تنطبق في النهاية كلمة: "لا أستطيع احتمال قاعدة، أو معيار لتفسير الكتاب المقدس، لأن كلمة الرب، التي تعلمنا مطلق الحرية، لا ينبغي ولا يجب حصرها"[2]. ورأى لوتر داخل العهد القديم حركة جديرة بالملاحظة، يجب تناولها هنا باختصار. وذكر في مقدمته عن العهد القديم: "نعرف الآن أن هذا الكتاب هو كتاب تشريعي، والذي يعلمنا ما ينبغي فعله، وما ينبغي تركه. وبالإضافة إلى ذلك يعرض أمثلة وحكايات عن الالتزام أو تجاوز الشريعة".

وطبقًا لذلك نميز داخل العهد القديم، الذي يسمى في مجمله "كتاب الشرائع"، بين تعليم الشرائع الفعلي، الذي يعد الجزء الأساسي المحدد، و"الأمثلة والحكايات" التي تتحدث عن السلوك "بمقتضى الشريعة". وكان انعكاس هذا التمييز الأساسي في

---

(1) WA 12; 275, 35 ff.

(2) WA 7; 9.

تفسيرات نصوص العهد القديم محددًا. وتقدم لنا الفقرة التالية توضيح دقيق للاختلاف الداخلي في العهد القديم: "يوجد اختلاف آخر بين أسفار العهد القديم. فمن النظرة الأولى تعتبر أسفار موسى الخمسة الجزء الأساسي في الكتاب المقدس، لذا فهي بحق يطلق عليها العهد القديم. وطبقًا لذلك تعد أيضًا الأسفار التاريخية أمثلة على الحفاظ أو عدم الحفاظ على شريعة موسى.

وثالثًا نجد أسفار الأنبياء التي تأسست على أقوال موسى تدفع وتبرز ما كتبه بعبارات واضحة. ولكنها تعبر عن رأي كل الأنبياء وموسى"[1]. وتدور التأملات حول موسى والأنبياء، وأوضح لوثر أن الأنبياء قد عرضوا في رسالتهم تطبيقات شريعة موسى. وقدم لوثر الإصلاحي هذا التوضيح من خلال التأكيد القوي على الوحدة الداخلية للعهد القديم وضرورة فهم النبوة باعتبارها تفسيرًا كاملًا للشريعة.

ومع ذلك، يجب تضمين وحدة العهد القديم هذه في وحدة أعلى مع العهد الجديد، لأن لوثر كان حريصًا باستمرار في تلمس وتفسير الشهادة بالمسيح في العهد القديم. ويمكن من تفسير الرسالة إلى أهل رومية 11:13 اكتشاف كيف كان يفكر في هذا الموضوع.

وعرض في هذه الفقرة أن ما آمنا به من قبل يشير إلى الإيمان ببشارة إبراهيم: «تَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ». "لقد حمل الأنبياء بشارة الرب ونشروها على نطاق واسع وكتبوا عن المسيح المستقبلي ورحمته وإنجيله، كما قال القديس بطرس: نعتقد أننا شعرنا بنفس البشارة الإلهية، ونحتفظ بها في (ومن خلال) المسيح المستقبلي، ونغتبط بأن المسيح سمى نفس البشارة "حجر إبراهيم" (لوقا 16)، وفيها يتجمع كل القديسين بعد إبراهيم حتى المسيح. وقد قصد هذا القديس، بولس الذي قال: اقترب الآن خلاصنا، لأننا آمنا به عندما قال إنه قد حدثت

---

[1] WA 12; 275, 16 f.

بشارة الرب إلى إبراهيم، وليس علينا انتظار المستقبل، فقد تحققت البشارة... بهذا وصف الرسول اليوم المقدس الذي قال عنه أن فيه بزوغ ونور البشارة... لكن لذلك لم ينطفئ الإيمان، بل تأكد. ولأنه كما آمنوا من قبل ببشارة الرب التي تحققت، فإننا نؤمن بنفس البشارة التي تتحقق من جديد، وسوف تتوالى البشارات (أعمال لوتر، طبعة فايمار 10،4: 27).

هذا أطول استنساخ لجزء من عظة عن الرسالة إلى أهل رومية 11:13 والفقرة التالية يمكن أن تساهم في تحطيم الرأي اللاهوتي واسع الانتشار والقائل بأن لوتر قد عزز في تأويله وجود ثنائية داخلية داخل الكتاب المقدس، بين عقيدة الشريعة والإنجيل. ويجد المرء في الأطروحات العلمية اللاهوتية الحديثة، التفسير بأن لوتر قد أحال العهد القديم كله إلى الموضع اللاهوتي المخصص "للشريعة". ويخضع هذا الفهم للاقتباس السابق.

التفت كالفين في كتابه "مبادئ الدين المسيحي" في المجلد الثاني بوجه خاص إلى التساؤل عن أهمية العهد القديم. وبعدما اتضحت توافقات واختلافات بين العهدين ظهرت الفكرة، التي اكتشفها كالفين في كل تفاسيره في كل المواضع. فتخضع توافقات واختلافات العهدين لمنظور شامل: وهو المصطلح العلوي للتربية الإلهية التي تحدث في عهد الرب. وورد من أعضاء شعب الرب في العهد القديم: "إن الكنيسة نفسها بين هؤلاء، لكنه كان لا يزال في سن الصبا. ولذلك ظل السيد المسيح مشاركًا لهم تحت هذا التعليم، وذلك لكي يقدم لهم وعودًا روحانية ليست عارية ومكشوفة، بل إنها بطريقة أو أخرى تتعلق بحياتهم الدنيا"[1].

[1] عن التفاصيل انظر:

H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Alten und Neuen Testament bei Calvin, 1942 (2. Aufl. 1958).

وطبقًا لذلك قدمت التربية الإلهية وحيًا دنيويًا مخفيًا في العصر الطفولي للعهد القديم. وصمم كالفين هذا العنصر العام انطلاقًا من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية 3: 24 و4: 1. "وعلى ذلك يلاحظ بولس هذا الضعف في فهم الصبيان بالكلمة، أكثر من عناصر هذا الكون ومن القيود الخارجية، طبقا لقواعد الصبية في التعليم، فالسيد قد رغب في أن يتم تدريبه، إلى أن يسطع نجم المسيح، الذي من خلاله كان ينبغي أن تنشأ معرفة الشعب المخلص"[1].

وإذا تم بهذه الطريقة اعتبار عناصر دهرنا، التي يرتبط بها وحي الرب، كوسيلة للتربية، فإن مثل هذا التفسير الجدي يجب أن يكون- بالطبع- ذا أهمية حاسمة لكل تأويلات العهد القديم. وهذا هو الحال بالفعل. وهكذا يعتبر الحكم الديني في العهد القديم، الذي تعزو إليه قيمة خاصة كبيرة في سوء فهم من كالفين، هي مجرد التزام بملكوت الرب، وهو التزام في كل التربية الإلهية التي تكيفت أولًا في حدث الوحي لعالم البشر. وكمثال آخر على صلاحية العنصر التربوي العام نذكر توضيح التشبيه بالإنسان في العهد القديم. وكتب كالفين : "لأن من ذلك الذي يفتقر إلى الذكاء بحيث لا يدرك أن الرب معنا، سواء ما اعتادت عليه المربيات مع الأطفال، أو بطريقة أو أخرى ما يتمتم به؟ وبالتالي فإن مثل هذه الأشكال للنطق يتم النطق بها الآن بمثل هذا الوضوح مثل الرب، فيتم ملائمة علمه بركاكتنا؛ وهذا يحتاج بالضرورة إلى النزول كثيرًا لأسفل من عليائه"[2].

تحظى الرسالة إلى العبرانيين بأهمية كبيرة جدًا في التفسير المسيحي للعهد القديم في تفاسير كالفين . وتميز هذه الرسالة القاعدة والمعيار لفهم العهد القديم في جماعة العهد الجديد. وهكذا تتبع كالفين في توضيحه للرسالة إلى العبرانيين (10: 1) التمييز

---

[1] OS III; 428, 4 ff.

[2] OS III; 428, 4 ff.

بين الخيال والصورة. وكتب: "لقد وضع الرسل الاختلاف بين الشريعة والإنجيل. وفي ظل الاختلاف تم توضيح المعالم الأساسية بكل وضوح ودقة. وأكد بهذا ادعاءه السابق بأن الشريعة لم تكن بلا قيمة، وأن طقوسها لم تكن فارغة. فإذا لم تكن الشريعة نسخة من الواقع في السماء -أو كما يقال نقحها فنان- فإن تلك الإشارة إلى الآباء ليست بلا جدوي، وإن كنا نوجد في وضع أفضل. ولكن تجدر ملاحظة أن هذا الواقع قد اتضح من بعيد، وهو الآن أمام أعيننا. فنفس المسيح ونفس العدالة والتقديس والخلاص ينطبق عليهما. وفقط العرض مختلف. ونفهم من النعم المستقبلية الخيرات الأبدية. ونعترف أنه تم إبلاغنا بمملكة المسيح باعتبارها مملكة مستقبلية. ولكن الرسول قال بالحرف أن لدينا الصورة الحية من الخيرات المستقبلية. ويقصد إذن النموذج الروحي المحفوظ الاستمتاع به لبعث المسيح والعالم المستقبلي. ونعترف أن الوحي بالخيرات قد بدأ منذ بدء مملكة المسيح. ولكنها لا تعني هنا فيما يتعلق بالعهد القديم أنها مستقبلية، وإنما أيضًا لأننا نأمل كذلك في هذا[1]. وتعد الفكرة الأخيرة من هذا الاقتباس الطويل مهمة جدًا لكالفين . فكان يؤكد مرارًا وتكرارًا على أن جماعة عيسى المسيح توجد في حالة تأمل مفعم بالأمل مع إسرائيل العهد القديم تنتظر المستقبل الأخير.

بهذا اكتمل العرض المختصر للمبدأ البروتستانتي عن "الكتاب المقدس وحده" باعتباره مصدرًا وحيدًا لتأويل الإصلاحيين وللتصورات عن النقد والفهم اللاهوتي العام للعهد القديم. وتخدم الإشارات إلى معرفة الإصلاحيين بالكتاب المقدس فيما يلي في التوجه اللاهوتي. ومن الضروري الآن التساؤل في عرض تاريخ البحث النقدي التاريخي عن كيف أعرب الإصلاحيون عن رأيهم؟

---

[1] CR 55; 121. والاقتباس طبقًا لـ H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes, S. 45.

5. الإنسانية

مهد عصر النهضة ومذهب الإنسانية الطريق إلى فهم جديد للتاريخ. إن إحدى المهام الأساسية لعرضنا لتاريخ بحث العهد القديم هي الانتباه إلى هذا الأمر ووضع هذا النمو التدريجي للوعي التاريخي في بؤرة الاهتمام بشكل دقيق. حيث أُطلق العنان للرغبة في المعرفة والحقيقة غير المشروطة بدافع نهضة ويقظة الوعي التاريخي. فكان لورنتيوس فالا (1406-1407) الأب الروحي لمنهجية نقدية جديدة أدت إلى دراسة المصادر ووضع معايير جديدة، وأبرزت المذهب الإنساني متعدد الجوانب. ولن نتناول فيما يلي المراحل الفردية وأشكال ظهور المذهب الإنساني. ويكفي أن نظهر توجه تلك الحركة القوية من خلال عرض تدريجي.

كانت كتابة التاريخ والمعرفة التاريخية للعصر الوسيط تعتمد بشكل كامل على المواد التقليدية المتعلقة بالحقائق التاريخية. ولم تكن الأدوات الحقيقية للفحص النقدي "للموروث" متوافرة، ناهيك عن قياس حدث الموروث وفهم إشكاليته. بيد أن كل شيء صدر في ضوء فهم الكتاب المقدس للتاريخ. ولا يوجد أي شك للحظة واحدة في أن الرب هو الحاكم المطلق في الحياة التاريخية. وهكذا لا يعد التاريخ مثلًا لعبة قوى بين البشر والتي فيها تنفذ وتتحقق الأهداف، وإنما يعد حدثًا من أعمال الرب، الذي يشترك فيه الأذكياء والأقوياء. ويحمل التيار القوي للإرادة الإلهية كل ما هو إنساني. وبناءً على ذلك، لا يمكن أن تهتم كتابة التاريخ في العصر الوسيط إلا بإعادة اكتشاف وتطوير الخطة الإلهية المتجاوزة للإنسان من أجل إخضاع جميع الأنشطة والممارسات البشرية المنظورة إلى وجهة نظر مهيمنة[1]. ويوجد اللاهوت الإصلاحي أيضًا في قلب الحركة الفكرية لمفهوم التاريخ في العصر الوسيط. ولا يمكن أن يكون الحديث هنا حول إلى أي مدى تسبب التركيز على الكتاب المقدس في الفكر الإصلاحي لتفكيك العناصر الأسطورية في المفهوم التقليدي للتاريخ. وعلى أية حال، سيتضح أنه لم يحدث نجاح كبير جوهري في هذا الصدد.

---

[1] R. G. Collingwood, Philosophie der Geschichte, 1955, S. 62.

ومع ذلك، جلب عصر النهضة والمذهب الإنساني فهمًا جديدًا للتاريخ بالعودة إلى الفكر التاريخي في العصر القديم، وأصبح هذا الفهم الجديد للتاريخ القوة الدافعة الفعلية للنقد التاريخي. والمحور الرئيسي في هذا الفهم للتاريخ هو الإنسان. وتمت ملاحظة وعرض لعبة القوى الدنيوية الداخلية دون مراعاة للرب المؤثر على الأشخاص. ولذلك كتب ر. ج. كولينجوود في كتابه "فلسفة التاريخ": "أصبح البحث العلمي الدقيق الآن ضرورة مهمة، لأنه بالنسبة للوعي البشري الجديد بالتاريخ لم يعد يتراجع فعل الإنسان- كما كان الحال في العصر الوسيط- خلف رؤية العناية الإلهية المهيمنة. ولقد وضع التفكير التاريخي الإنسان في محور فهم التاريخ[1]".

أعاد علماء الإنسانية [المذهب الإنساني] اكتشاف العصر القديم التقليدي من جديد. وتمت قراءة المصادر القديمة بطريقة جديدة (عقلانية)، وباستعمال منهج جديد. وكان التسلسل الفكري العقلي الصارم والتوضيح غير المشروط لما هو مبهم دوافع للبحث الإنساني. وتناول المرء اللغات القديمة بدقة نحوية، لأن بداية الإيضاح الشامل وتوضيح النصوص القديمة تكمن في فقه اللغة البحت. ونشأ هذا الوعي الأساسي العلمي في المذهب الإنساني.

انطلقت الدوافع الأكثر فاعلية للتفسير الفيلولوجي والنقدي للكتاب المقدس من إيراسموس فون روتردام. فقد تلقي قواعده المنهجية تسفنجلي وكالفين بوجه خاص (عن كالفين قارن ف. فيندل، "كالفين - أصل وتطور علم اللاهوت عنده"، 1986، ص14 والصفحتان التاليتان). ويمكن تمييز تأويل إيراسموس بجمل قليلة. ونراعي عندئذ من البداية أن منهج التفسير يوجد تحت تأثير علم الإلهام التقليدي: ويعد الكتاب المقدس كله وحيًا إلهيًا مصدره الرب. ونجد تصورًا عن علم التفسير الفعلي، وهو نظرية المواءمة، والتي يمكن اكتشافها بالفعل في الكنيسة القديمة. وذكر في كتاب "معجم الفرسان المسيحيين" (1502) ما يلي: "للروح القدس لغتها الخاصة وأشكال كلامها الخاصة. ويجب عليك معرفتها وملاحظتها باهتمام دقيق.

---

[1] A. a. O. S. 65.

والحكمة الإلهية تخاطبنا بشكل غير واضح مثل الأم الوفية التي تكيف كلماتها ليفهمها الطفل" (ترجمة فالتر كوهلر " إيراسموس"، 1917، ص27). وإذا قادنا هذا الاقتراض إلى تفسير نقدي فيلولوجي، فيمكن تدبر تلاقي الفهم الروحي (الذي يذكرنا بأوريجانوس) والفهم البشري (الذي يعود إلى أورنتيوس). ولكن تم تحديد تقنية أسلوب التفسير كما يلي:

1- لا يكفي أن نلمح كيف نرى الحقيقة الأبدية في أشياء مختلفة طبقًا للمعنى التاريخي والمجازي والروحي. ولكننا يجب أن نشير إلى مراحل التدرج والاختلافات وطريقة التحرير بالتفصيل نقطة نقطة" (مقدمة لطبعة العهد الجديد اليونانية سنة 1516؛ ترجمة ف. كوهلر، ص156).

2- يجب استعمال كل المخطوطات المتاحة لاستكشاف سبل القراءة وتعديلات النصوص وإعادةِ بناء النصوص الأصلية.

3- هناك فارق كبير جدًا بين أن تنهل شيئًا من مصادره أو من أية تجميعات، لأن الأشياء المؤكدة بسبب خصوصيتها اللغوية لا يمكن ترجمتها إلى لغة أجنبية، بحيث إنها تحتفظ بنفس وضوحها ونضارتها الأصلية" (ف. كوهلر، ص158).

4- يجب بحث الموقع الجغرافي والعادات والمؤسسات والعبادات... "ثم تظهر وفرة رائعة من الضوء، وكما أقول، الحياة على أساس المطالعة التي ستكون مملة وميتة لو غابت عنها ليس فقط هذه المعرفة الموضوعية، وإنما أيضًا معرفة الكلمة..." (ف. كوهلر، ص160).

5- يجب أن يِمارس اللاهوتي باجتهاد استشارات علم النحو وعلم الأساليب (ف. كوهلر، ص161).

6- مراعاة الأشخاص (المؤلفين والمخاطبين) و"كذلك مراعاة الظروف" وأطلقوا الضوء في ظلمة الأسفار المقدسة الغامضة" (العقل أو طريقة المكاسب للوصول إلى اللاهوت الصحيح، 1518. ترجمة ف. كوهلر، ص187). عن التفاصيل قارن ب. مستفرد "بدايات إيراسموس والحركة الإنسانية والولاء الحديث (1917)، أ. ف. كولس "علم اللاهوت عند إيراسموس" (1966).

يعد كتابا بيليكانوس ورويشلين بوابات الدخول اللغوية إلى البحث الفيلولوجي للعهد القديم[1]. والمهارات اللغوية العبرية التي اكتسبها رويشلين من ي. فيسل والعلماء اليهود في فيينا وروما تم تقديمها منهجياً بطريقة جديدة. ومع ذلك فإن رويشلين تتبع في تفسير مزامير التوبة السبعة "أساسيات اللغة العبرية": "اعتمد التفسير العبري لمزامير التوبة السبعة كلمة كلمة على أساسيات اللغة العبرية" (1512).

نتحدث هنا عن منهج فيلولوجي في التفسير ("كلمة كلمة"). حيث تم توضيح أشكال الكلمات العبرية بدقة. فظهر هنا بحث موجه لغويًا ونحويًا. ويشار باستمرار إلى كتاب "أساسيات اللغة العبرية". وعرضت التوضيحات دون أدنى نبرة لاهوتية، ودون أية مراعاة للمضمون الأساسي للمزامير. وهذا نوع آخر من تفسير المعنى الأدبي، المعنى الحرفي! ولم يسأل رويشلين عن كلمة الرب في الكتاب المقدس، وإنما عن الاستنساخ الصحيح والدقيق للنص العبري. وأضاف بيليكانوس المتحول ناحية التوجه الإصلاحي ملاحظات لاهوتية (هوامش) إلى بحث النص الذي بدأ بأسلوب رويشلين، وأراد بهذه الطريقة أن يفي بالمقولة الفعلية في النص. واهتم بيليكانوس باستخلاص المعنى النحوي والتاريخي في تفسيره للعهد القديم المكون من ستة أجزاء.

وأدرك الإصلاحيون، وبوجه خاص ملانشتون، فضل المذهب الإنساني وأقروا به. ورفضوا عمدًا النهج الغريب لهذه الحركة الفكرية. وكان الخلاف بين لوتر وإيراسموس حدثًا عارضًا في تلاقي القوتين الفكريتين. وسمى ملانشتون أتباع المذهب الإنساني "الساخرين والوثنيين" فهم انفصلوا عن سلطة الرب وكلمته. ورغم ذلك اقتبس ملانشتون وكالفين المنتميان إلى المذهب الإنساني والإصلاحيين في ذات الوقت الكثير من المقاصد البحثية. وينبغي الإشارة إلى هذه المقاصد البحثية بأن ملانشتون وكالفين قد خضعا في كل أعمالهما إلى سلطة كلمة الرب ولا يستطيعان إدراك استقلالية المذهب الإنساني، ولكنهما استوعبا دوافع من طريقة البحث الجديدة. وكذلك اعترف

[1] بيليكانوس (ت 1556): طريقة قراءة وفهم العبرية (1503)، ورويشلين: أساسيات اللغة العبرية (1506).

ملانشتون بمجال حيوي وواسع نسبياً بالمعنى المقصود في المذهب الإنساني "للعقل" و"الطبيعة". ولذا تنطبق جملة هانس إميل فيبر: "إن مبدأ "الكتاب المقدس وحده" قد كبت "اللاهوت الطبيعي"، الذي تحرر وأصبح متسيداً"[1].

من المهم وضع من انتهجوا تياراً وسطاً في المذهب الإنساني في الاعتبار، لأنه سيتضح لاحقاً تأثير المواجهة بين الحركة الإصلاحية والمذهب الإنساني في كل البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. فقد أعلن ياكوب بوركهارت مراراً وتكراراً أن "الحركة الإنسانية هي اكتشاف العالم والإنسان". ويصف فالتر كوهلر المذهب الإنساني بأنه "رؤية ذاتية للعالم والإنسان، وهي رؤية بقوة ذاتها الخاصة، وليس بقوة سلطة غريبة تتزعمها الكنيسة"[2]. وإذا كانت الحركة الإصلاحية قد أعادت اكتشاف سلطة الرب وكلمته المشهود بها في الكتاب المقدس، فقد اكتشف المذهب الإنساني سلطة الإنسان. وإذا كانت الحركة الإصلاحية قد اتجهت إلى الإله الحي بإنصات وطمأنينة، فإن المذهب الإنساني كان له وعي بقوة وقدرة الإنسان. لقد أصبح التركيز على الوجود الحر والصافي واللطيف. وتنبغي تربية الإنسان عليه وجعله يتعلم بنفسه لنفسه. ويعد التعلم هو الكلمة السحرية الكبيرة. وينبغي تطوير القدرات النفسية إلى رؤية عامة شاملة مثالية. ولكن الدين في هذه العملية التعليمية له أهمية ثانوية، ولكن يمكن اعتباره ذروة الأنسنة. وهكذا وضع المذهب الإنساني، من جانبه، الحركة الإصلاحية في خدمته. وينبغي أن تؤثر اللحظة الحاسمة الأخلاقية والمعيارية للدين في المعرفة العامة. وكان المذهب الإنساني والحركة الإصلاحية في علاقة تفاعلية مع وضد كل منهما الآخر. ولكنهما اختلفتا في جوهرهما بشكل عميق للغاية. وتعد هذه المواجهة الأخيرة هي الحاسمة. واتضح هذا في الخلاف بين لوتر وإيراسموس[3]. وحصل تاريخ البحث

---

[1] H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. 1, 1 S. 180.

[2] W. Koehler, Dogmengeschichte, S. 20.

[3] انظر: De servo arbitrio.

البروتستانتي للكتاب المقدس على دفعة قوية عبر تلك المواجهة التي سادت عصر الحركة الإصلاحية حتى نهايته. فالإصلاح حل محل المذهب الإنساني وتاريخها اللاحق المتحرك. ولم يستطع المذهب الإنساني استعمال كل قدراته الروحية الأساسية. لذا لم يتسنَ التعبير عن تطور البحث الدائر حول سلطة الإنسان. وتأججت الدوافع الإنسانية مثل النار المغطاة تحت رماد الأرض التي دمرتها الحروب الدينية. وانطلقت شعلات مختلفة من جمر التعاليم الأرثوذكسية في مذهب السوزيين وعند هوجو جروتيوس، حتى التقطت النار القديمة المتعلقة بالاكتشافات والتوضيح أنفاسها مجددًا في عصر التنوير. ونشير هنا إلى ظهور طبعة مدينة لايدن العامة لكتاب إيراسموس في عامي 1703 و1706. وعبّر ليسنج وهيردر باعتبارهما عالمين وأديبين انشغل بهما تاريخ البحث النقدي التاريخي عن تقديرهما لإيراسموس بعبارات فياضة. ولا يجب أن تغيب هذه السياقات عن أعيننا. ودوى صدى شهرة أولريش فون هوتن في القرن الثامن عشر"أيها القرن، أيها العلم! هناك رغبة في الحياة وتزدهر الدراسات وتثار العقول".

6. كارلشتات

برز كارلشتات في عصر الحركة الإصلاحية بأبحاثه النقدية عن الأسفار القانونية. ويعتبر العمل المنشور بعنوان "قوانين الكتاب المقدس للدكتور أندريا بودنشتاين كارلشتات، دكتور في اللاهوت المقدس والشمامسة في مدينة فيتنبرج" (1520) وثيقة جديرة بالاهتمام تتناول طريقة البحث التي ظهرت فيها فاعلية المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس باعتباره مصدرًا وحيدًا، والشعور اللغوي للمذهب الإنساني ودراسات مدارس علماء اليهود في العصر الوسيط. وكان كارلشتات هو بداية البحث النقدي الأدبي في العهد القديم داخل نطاق اللاهوت البروتستانتي. ولذلك يجب أن يحظى عمله باهتمام كبير.

يشرح كارلشتات في عمله مصطلح "الأسفار القانونية" وساق الأدلة على ذلك. حيث يجب إثبات مدى سريان المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده". وقد كان ذلك سبباً في تطور النقد. وأثار النقد الأدبي نقد الأسفار القانونية. وتم فصل أسفار الأبوكريفا عن نقد الأسفار القانونية. ففصلت أسفار الأبوكريفا باعتبارها أدوات برهنة عقدية، ويعد هذا تبريرًا مثيرًا للإعجاب.

ولا يمكن استخلاص عقيدة خالصة من كتابات الأبوكريفا. بل تعد وجهة النظر الأرثوذكسية عن "إثبات القول" حاسمة في هذه التصورات. وبحث عن إثبات القول في الكتاب المقدس، واعتمد تجميع القوانين على الفرضيات المتدرجة لهيرونوموس. ويجب إثبات درجة المصداقية في الموروث. ويحسم بهذا المعيار السؤال عن مدى سريان مبدأ "الكتاب المقدس وحده". وبعد فصل الأبوكريفا يعتبر الكتاب المقدس "حاكمًا ومتسيدًا" بمغزى المبدأ الإصلاحي. ولكن ذلك لم يجعل النقد يتوقف.

اتجه كارلشتات باهتمام خاص إلى أسفار موسى الخمسة. ولم يساوره الشكك في أن موسى نقل للشعب شريعة تلقاها من الرب، لكنه طرح فيما يخص مجمل الأسفار الخمسة السؤال التالي" ولعله حديث الكتب الخمسة لموسى وخيط حديثه".

وقد اهتم بالمصطلحات" و"عادات التحدث" في أسفار موسى الخمسة بحس لغوي دقيق[1]. وخلص كارلشتات إلى استنتاج "أسلوب التحدث" من الكاتب. وتلا ذلك عرض مهم من الضروري اقتباسه كاملًا:" ولذلك فإنه من هذا الحديث العذب للمؤلفين، فإننا سوف نحكم على ناشري الكتب على نحو أكثر صوابًا. والحق أنني بلغت إلى ذلك من خلال العناية البالغة بهذه الطريقة، لدرجة أنني بدأت في الشك إلى هذا الحد في كاتب المجلدين التاليين لعزرا، وذلك لأني كنت مجبرًا تمامًا على الوقوف، وكنت أنحني أيضًا وأنا مضطر بسبب مؤرخ كتب موسى، الذي كان قد كتب المجلدات الخمسة التي تقرأها، فقد كان هو مؤلف الكتب".

---

(1) De canonicis scripturis, G 1 b.

"علاوة على ذلك، كم كان يحافظ على الأعمال الجيدة، سواء عبر موسى أو عبر آخرين، والتي لم تكتمل بأي حال من الأحوال بواسطة هؤلاء، الذين خصصوا لهذا الغرض، وهذا صحيح لأنه سوف يهتم بكاتب التاريخ، مدفوعًا بتشجيع من شخص آخر ليس بالفارغ، أكثر من تشجيع موسى حسب اعتقادي. وفي البداية شعرت بالحيرة نتيجة لطريقة التفكير هذه، لأن هذا التاريخ تم نسجه بعد وفاة موسى بنفس التعبيرات والصيغ، التاريخ الذي بدأ كتابته من البدايات، لكنه يتسم بالوضوح، وبعد موت موسى لا شيء تم وضعه أو كتابته، وبالتالي فإن أسلوب التاريخ يعزى إلى شخص آخر غير موسى. وعلاوة على هذا نرى الكثير يتعلق بسفر التثنية، الكثير الذي لم ينشره موسى، وسوف يكون من المسموح رؤية هذه الأشياء وغيرها من خلال خطبة على غرار الكتابة التاريخية وذلك في الإصحاح الأخير من سفر التثنية، فكلمات مؤلف تاريخ سفر التثنية هي ما نتابعه الآن.ويلي ذلك سفر التثنية (34: 4-12).

"من خلال هذا فإن وجهة النظر هذه يمكن الدفاع عنها، ونرى أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة، وما نراه بعد موت موسى هو خيط الخطبة، وليس موسى نفسه، بل كانت بحق مجرد مزحة، ولقد قال موسى الراحل هذه الكلمات: "مات موسى بأمر من الرب وتم دفنه في أرض مؤاب ولا يعلم إنسان مكان قبره"، فهذه الأمور وغيرها هي ما نتبعه الآن، ولا أحد سوى فاقدي الصواب تمامًا يرغب في أن ينسبها إلى موسى"[1].

ويعتبر هذا استدلال مهم جدًا. وتعتبر الملاحظات الأسلوبية والتناقض الظاهر في سفر التثنية 5:34 والفقرة التالية أدلة على أن موسى لم يكن مؤلف الأسفار الخمسة. وقد شكل التصريح بهذا التفكير في الأصل الموسوي للأسفار الخمسة دافعًا من جانب كارلشتات. فهل يمكن أن يكون عزرا هو مؤلف أسفار موسى الخمسة؟ رفض كارلشتات

---

[1] De canonicis scripturis, G 1 b bis G 3 b.

هذا التخمين[1] الذي عبر عنه العلماء اليهود في العصر الوسيط مستعملًا الإشارة في سفر التثنية 31:9 والفقرتين التاليتين وسفر يشوع 24: 26 وسفر الملوك الثاني 3:22.

بذلك كانت بداية النقد. ورغم ذلك تجب مراعاة أن كارلشتات أراد بكل هذه التصورات والملاحظات النقدية عدم الابتعاد عن المبدأ الأساسي بـ"الكتاب المقدس وحده". وأوضح في كتاب آخر عن الأسفار الخمسة صدر في عام (1520): "هذه هي أقدس أسفار الكتاب المقدس في الشريعة القديمة وهي أعلاها"[2]. وبالإضافة إلى الأسفار الخمسة عبّر كارلشتات أيضًا عن رأيه النقدي في أسفار أخرى في العهد القديم. فأوضح أن مؤلف سفري صموئيل مجهول. كما أن المدح الموجه إلى عزرا في سفر عزرا 7: 6 و 25 يجعل من المستحيل اعتبار عزرا كاتب السفر. وتفحص كارلشتات سفر دانيال بشكل نقدي وأشار إلى الإضافات اليونانية عليه. وقد كان النقد القانوني والحرفي البادىء بشكل منهجي مدروس جاذبًا لأوساط عدة.

نجد موضوعًا آخرًا عند كارلشتات يتمثل في تنوع القواعد التفسيرية لديه. ففي تفسير رمزي لسفر إستير يقول: "حررت إستير الشعب من الخطر على غرار نموذج الكنيسة"[3]. وفي موضع آخر يفسر بشكل مختلف: "من وجهة نظري فإن هناك العديد من المخاطر المتنوعة. يوضح صموئيل إلغاء القانون القديم بعد موت عالي وجالوت. لو عدت بذاكرتك إلى تاريخ الملوك، تجدها مفردات تتسم بالبساطة، وإن تتفحص المعنى الخفي في الأدب، فالمعارك التي يتم روايتها تتعلق بإنجازات الكنيسة والهراطقة ضد الكنيسة"[4].

---

[1] De canonicas scripturis, G 4 b – H 1 b.

[2] Welche Bücher heilig und biblisch sind, Wittenberg 1520. § 109.

[3] الاقتباس من: L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 251.

[4] لا يمكن مناقشة الاختلاف بين (المجاز Allegorie) و(علم الأنماط Typologie) هنا يشير فهم (النمط Typos) إلى المعنى الكامن للمعنى بوضوح، إلا أن كارلشتات يقع بالقرب من الروحانية الروحية المتصوفة، وبالتالي ينحرف عن تأويل الإصلاح.

يعد هذا إعلانًا توضيحيًا. لقد سعى كارلشتات باستمرار إلى الارتباط بقدر الإمكان بشكل لصيق بالمبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده"، لكنه نأى بنفسه عن المبادئ الأساسية لتفسير التأويل الإصلاحي. فوضع "المعنى الكامن" لنصوص العهد القديم في محور الاهتمام. وارتقى بالتفسير الرمزي إلى منهج ملزم. وهنا أعلن عن نفسه بتطور فريد ومثير للتفكير العميق. وبانطلاق كارلشتات من مبدأ الإصلاحيين بـ"الكتاب المقدس وحده" فإنه لم يلتفت إلى المعنى الحرفي - كما كان متوقعًا منه - وإنما إلى المعنى الباطني. وبالتالي يختلف إذن النقد البحثي عن القاعدة التأويلية بطريقة مدهشة. كيف حدث هذا؟

هل تراجع التركيز على كلمة الإله الحية في المعنى الحرفي، وكذلك الطلب النقدي المنظم لدرجة أنه يمكن أن يعمل النقد الحرفي وبحث الأنماط الغامضة في نفس الوقت؟ كيف ينبغي فهم هذه الطريقة التي تبتعد عن الأساس التأويلي لفهم الإصلاحيين للكتاب المقدس؟ هل يمكن تفسيره ربما من خلال المصادفة الفردية بين التفسير الديني والتفسير الحرفي، وهو ما يمكن إثباته عند إيراسموس؟

7. عقيدة الإلهام الأرثوذكسية

سعت الأرثوذكسية البروتستانتية إلى الفهم الواضح لاستعادة وتطوير ميراث الحركة الإصلاحية. ويبرر الإدراك العقلاني اليقين الإيماني والمعرفي. وينبغي استبعاد أي سوء فهم أو غموض على أية صياغة دقيقة وأي تعريف شفاف للمبادئ الفردية. لقد تطورت الغنوصية بالرجوع إلى التمسك الشديد بالتعاليم التقليدية، كما تدافعت الرغبة الملحة في الوضوح الإنساني إلى مسار المذهب العقلاني التخميني"(1). ولكن كانت العقيدة هي المجال البحثي الكبير الذي تزاحمت عليه

(1) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. 1, 2 (1940) S. 298.

كل المسائل اللاهوتية. وكذلك وضع تفسير الكتاب المقدس في خدمة مجال العقيدة الموازي، وقدم إثباتًا للأقوال. ويمكن الاستدلال على قوة وجهة النظر هذه في الكتاب المقدس لدى ملانشتون: "إن الأنبياء في العهد القديم يُطلق عليهم المعلمين المباشرين الموحى إليهم من الرب بغرض تنقية التعاليم، وعلى وجه الخصوص بغرض توضيح الوعد بشأن المسيح، ومن أجل الخطط السياسية الأخرى والمعجزات الواردة في العهد المنمق، إذ صار من المؤكد أن تعاليمهم إلهية، وأنهم لا يضلون بفضل هذه التعاليم، لأن الرب شاهد عليها[1].

فالأنبياء هم المعلمون، ورسالتهم هي العقيدة. بهذه العبارات المميزة يتم ربط العهد القديم بمخطط توضيحي لفكرة عقائدية أساسية. وانهارت دينامية الكلمة القوية في التاريخ إلى "بيان عقائدي نقي". ويمكن ملاحظة كيف تأثر تفسير الكتاب المقدس بالأهداف العقائدية بشدة، خاصة في نطاق الأرثوذكسية اللوترية. ونرى أن المنظور الأساسي في العقيدة جعل التفسير يدخل في انعدام استقلالية فكرية[2]. أما التقليد الإصلاحي في المقابل فيعرض صورة من التناقضات المليئة بالإثارة[3]. لكن هنا وهناك تم تنفيذ نظام العصر الوسيط في عقيدة الكتاب المقدس، وذلك بتجاوز التعاليم الإصلاحية الحاسمة. وبررت سلطة الكتاب المقدس بشكل عقلاني. وعرض الكتاب المقدس كله باعتباره شيئًا مسلمًا به خارج الطبيعة. وكان من المدهش ذلك الحماس الذي برهن به احترام الكتاب المقدس بالإشارة إلى العمر الكبير، والاعتماد على الحكايات التاريخية وانسجام المحتوى.

---

[1] CR 21; 1099.

[2] عن عقيدة الكتاب المقدس اللوترية الأرثوذكسية، انظر:

H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1893 (7. Aufl.). – H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 1 und I, 2.

[3] عن عقيدة الكتاب المقدس الاصلاحية الأرثوذكسية، انظر:

H. Heppe/E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 1935.

فهذه المطالب العقلانية التي وضعت في خدمة البرهنة على خرق الطبيعة، تحولت لاحقًا إلى عوامل، يصبح فيها النقد عنيفًا بشكل خاص.

اكتشف التقليد الأرثوذكسي عقيدة الإلهام "باعتبارها أساسًا للتعبير عن الإيمان الكامل". وحفظ المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" في الأشكال الصارمة واللصيقة لهذه العقيدة.

نتحدث في الأرثوذكسية عن "الكلمة الحية للإله الحي"[1]، ونصف كلمة الرب بأنها "الكلمة المقدسة والقوية والفعالة في السلامة"[2]، ولكن ثمة تعريفًا ساريًا وغريبًا للمعرفة الإصلاحية يتمثل في أن: "الكتاب المقدس هو كلمة الرب المقترحة باعتبارها كتابًا مقدسًا"[3]. وحظي هذا التعريف بتأييد قوي: "يوجد توافق مادي بين كلمة الرب والكتاب المقدس، ولا توجد أزمة حقيقية"[4]. ونتذكر التوضيح الصريح الذي أعلنه لوثر عن الإلهام في الكتاب المقدس. وطرأ الآن تحول مهم. وهذا التحول في فهم الكتاب المقدس له أهميته الكبيرة، لأن الأولوية التي يحظى بها الإله الحي كفاعل متحدث في الكتاب المقدس لدى الإصلاحيين تختلف عن الأهمية التي يحظى بها الكتاب المقدس باعتباره كلمة الرب. وكتب هانس إميل فيبر عن هذا التحول الجدير بالملاحظة في نقطة الثقل: "إن الكلمة هي كائن. والملاحظة لها حقها الثابت. ولا يستطيع المرء أن يتصرف من منطلق الإيمان دون أن يتحدث عن كلمة الرب باعتبارها موضوعًا للإيمان. ولكن من الخطر اعتبار كلمة الرب موضوعًا للسلوك الإنساني وليس باعتبارها كلمة الإله الحية والخلاقة"[5].

---

(1) N. Selneccer: Paedagogia christiana, 1561 f., II; 9.

(2) M. Chemnitz, Enchiridion de praecipuis Doctrinae Coelestis capitibus ed. Paul Chemnitz, 1603, p. 63 f.

(3) Joh. Gerhard, Loci theologici, 1610–25 ed. Cotta, 1762-81, II; 247.

(4) J. Gerhard, Loci theol., II; 15.

(5) Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, i S. 166.

يجب أن نتذكر أن مذهب الكتاب المقدس العقائدي الناشئ في عصر الأرثوذكسية يحمل في طياته كل القوى الدافعة للمذهب العقلي. وعلى الرغم من أن التفكير لا يزال خارقًا للطبيعة، إلا أنه يوجد بالفعل نهج لعملية تطورت بخطى سريعة في القرن الثامن عشر. وكتب كارل بارت عن هذا الانتقال من التفكر في الكتاب المقدس إلى التفكير في عقيدة الكتاب المقدس: "لم يعد علم اللاهوت خاضعًا لحقائق الوحي الظاهرة في الكتاب المقدس إلا باعتبارها سلطة متفوقة على الإنسان، ولكن في الأساس في نفس التأكيد والسلطة المتاحة، التي يكون الإنسان فيها ككائن ذو عقل متأكد من نفسه ومن خبرته وتفكيره وعالمه ويمتلك ذاته كفاعل وبالتالي يمتلك الأشياء أو في علاقته معها" (العقيدة الكنسية، الجزء الرابع ص406).

إذا وضعت في علم الكتاب المقدس عقيدة الإلهام في مكان السيطرة على كل شيء، فيجب أن يظهر حدث الإلهام باعتباره موضوعًا خاصًا. ورأينا أن السؤال عن كيفية نشأة الكتاب المقدس هو من حرك ملانشتون وكالفين . فعند كالفين يلعب تابوت العهد دورًا معينًا باعتباره مكانًا لجمع الوثائق القانونية والتاريخية لإسرائيل. ومن المحتمل أن يكون التابوت هو المكان الأصلي لنشأة العهد القديم من خلال التراكم التدريجي للوثائق المكتوبة. وظهرت هذه النظرية أيضًا في عصر لاحق في بعض الأعمال اللاهوتية. وإذا كان في عصر الأرثوذكسية السؤال عن النشأة التاريخية للأسفار القانونية غير مقبول جوهريًا، فقد حاول مارتن كمنيتس اقتحام الغموض حول البدايات التاريخية.

وهو أيضًا -في ظل رفض الكاثوليكية وعداءها للموروث الشفاهي- صاحب الرأي القائل بأن الأسفار القانونية جُمعت في تابوت العهد. وهي نظرية يمثلها هوتينجر وبوكستورف الأصغر إلى جانب كمنيتس وأيضا وبوج. وإذا اعترفنا مرارًا وتكرارًا أن أقدم موروث في العهد القديم انطلق شفهيا من آدم إلى قايين ثم إلى نوح، فلا يمكن أن نحيد في الأساس عن تصور أن عقيدة العهد القديم الصافية قد نقلت من جيل إلى جيل بشكل سيئ. ولا يجب عندئذ إغفال أن ما تم حول تاريخ الأسفار القانونية كان ذي نزعة جدلية

واضحة. فهو يسير ضد عقيدة الموروث الشفاهي الذي أُعيدت صياغته في مجمع ترنت. ومع ذلك، عندما احتاج المفسرون حساب تقليد شفهي في نشأة العهد القديم، فتجب على الفور إضافة عوامل التأمين المطلوبة، لانتشال العقيدة الخالصة من عملية الانهيار أو من تأثير الحياة التاريخية. وهكذا افترض كمنيتس تزييف الموروث الشفاهي لإسرائيل في مصر. ولكن موسى، باعتباره مصلحًا، أعاد إنتاج العقيدة النقية[1].

وعلى العموم، ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مسألة الأصل التاريخي للأسفار القانونية قد تم طرحها في بعض الأحيان بشكل فردي. وفي المقدمة يأتي التصور التخطيطي والبنائي لكتابة كلمة الرب، كما وصفها يوهان جرهارد بالطريقة التالية:"الوحي الإلهي هو بمثابة حدث، لا يستوعب الرب فيه كل شيء يجب كتابته، والموضوعات المدونة فحسب، بل يستوعب أيضًا الكلمات نفسها وكلها، التي من خلالها يجب التعبير عنه، وعلى نحو خارق للعادة يتم الاتصال بفهم من يقومون بالكتابة ويثير رغبتهم عند عملية الكتابة"[2]. و"مؤلفو الكتاب المقدس هم أعوان الرب، ويد المسيح، وكتبة وموثقو الروح القدس، لا يكتبون باعتبارهم مثل البشر، ولكن باعتبارهم بشرًا مرتبطون بالرب"[3]. و"لذلك لا مكان للخطأ ولا للسهو ولا لأي كذب بأي شكل في الكتاب المقدس كله"[4].

وليس هذا هو الموضع المناسب لتقديم سلسلة كاملة من التسهيلات المتعددة في عقيدة الإلهام الأرثوذكسية. فلم تستطع العقيدة الثابتة أن تسود، وبالتالي كان يجب تقديم تنازلات على جميع الأصعدة. وإذا كان ريفتوس قد وصف عملية الإلهام في عمله "مدخل إلى العهد القديم والعهد الجديد في الكتاب المقدس" (1627)، فيوجد في مقدمة الاهتمام

---

[1] M. Chemnitz, Examen consilii Tridentini, 1565–73.

[2] انظر: H. Schmid, Die Dogmatik der evgl.-luth. Kirche, S. 18.

[3] انظر: J. Gerhard, Loci theol., II; 15.

[4] A. Calov, Systema locorum theologicorum, 1655-77, II; 551.

عنده تصور عن الدافع الفردي لدى مؤلفي الكتاب المقدس. وإذا كان الروح القدس قد استعمل القلم، فإنه أفسح للكتبة الذين كتبوا طواعية وبوعي كامل المجال لإمكانيات التعبير البشري. وحدث هذا التخفيف من عقيدة الإلهام تحت الانطباع بأن النقد ما زال قيد المناقشة والذي كان معارضًا للعقيدة الأرثوذكسية خاصة في القرن 17.

سيظهر مثال مميز للتأكيد الصارم على عقيدة الإلهام في الخلاف حول علامات تشكيل الحروف العبرية. وأعيد طرح المشكلة من خلال كتاب اليهودي إلياس ليفيتا "ماسورا الماسوريين" (1538)، حيث يتناول الحديث عن ادعاء الأصالة الأونوجرافية لعلامات التشكيل في البحث اليهودي للعهد القديم. وعارض تسفينجلي وكالفين ولوتر هذا الرأي. فرفض لوتر "الاكتشاف البشري الجديد للحاخامات". ومن ناحية أخرى كان ماتياس فلاكيوس من المدافعين المتحمسين عن الاقتناع بأن علامات التشكيل لها عمر طويل. ولا يمكن أن يتخلى التثبيت البادئ لعقيدة الإلهام عن افتراض قِدم علامات التشكيل العبرية. لأنه إذا تبين تاريخ متأخر لهذه العلامات، فسوف يصبح المحتوى النصي للكتاب المقدس كله مشكوك فيه. ولم يكن مسموحًا بذلك تحت أي ظرف من الظروف.

في ظل اختلاف الآراء، استطاع فلاكيوس أن يعتمد على كلمة المسيح "لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من النص القانوني"[1]. نعم، فلو كان من المفترض أن ابتكار النقط العبرية حدث في وقت متأخر، فسوف يؤدي ذلك حسب يوهان جرهارد إلى القول إن العلامات: "لم يكتبها الرب عبر الأنبياء لأن الكلمات مفردة، وطالما يكون بمقدور المفردات الاستمرار بهذه الطريقة العارية بدون النقاط، فإن كل المكتوب بالتالي ليس وحيًا إلهيًا"[2]. فيمكن في هذا المثال اكتشاف إضافة تأكيدات قوية لجميع المواضع في عقيدة الإلهام الأرثوذكسية.

---

(1) Matthias Flacius, Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum litterarum (1567) طبعة جديدة 1719, Bd. II, 466.

(2) Loci theol., II; 272.

تم تثبيت وتأكيد المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" حتى في علامات تشكيل الحروف المتحركة. وتحيط هذه المبادئ بالكتاب المقدس مثل السياج الكامل المحكم. وإذا كان الحديث عن نقاط الضعف في الأرثوذكسية، فيجب التفكير أيضًا في جوانب قوتها. وفعل هذا كارل بارت عندما قال: "استطاعت الأرثوذكسية أن تقرأ ما هو موجود في الكتاب المقدس (على النقيض من اللاهوتيات السابقة واللاحقة)، وهو ما يسبب لها صعوبات في افتراضاتها الأخرى. وكانت الأرثوذكسية في هذه الحالة في وضع يمكنها من التفسير التاريخي وأن تترك "العنوان" مزعجًا وأن تتحدى بإصرار كل محاولات التبسيط والاعتراضات المعتمدة على تصورات غير متعلقة بالكتاب المقدس على أن هذا التحدي ورد مكتوبًا ويستحق الاهتمام به"[1]. ويوصلنا هذا التوضيح من بارت إلى التساؤل عن التأويل الأرثوذكسي.

8. التأويل الأرثوذكسي

إذا كان لوتر قد أشار مرة تلو المرة إلى أن الروح القدس هي فقط من يفسر الكتاب المقدس إلى حد ما وبشكل صحيح، وإذا كان لوتر الإصلاحي قد كتب ذات مرة أن: "الهرطقة هي التي توضح المعاني الأخرى التي تتعدى الروح الآثمة"[2]، فقد تم إضافة كل هذه التعبيرات في العقيدة الأرثوذكسية عن الكتاب المقدس بشكل منهجي. وتم التمييز بين المعنى النحوي (الحرفي) والخارجي والمعنى الروحي والإلهي والداخلي[3]. ولكن جاء المعنى الحرفي في مقدمة الاهتمام. ولذا يجب بحثه. وسعى علماء اللاهوت الأرثوذكس إلى توجيه بحث المعنى الحرفي للمكان الصحيح، لأن الأقوال العقائدية عن

---

[1] K. Barth, Kirchl. Dogm. III, 1 S. 154.

[2] WA 7; 710, 16.

[3] H. Schmid, Die Dogm. d. evgl.-luth. Kirche, S. 44.

صفاء الكتاب المقدس يبدو أنها تقضي على إمكانية البحث الجاد فيه[1]. ورغم ذلك يتم تأكيد فرضية جرهارد بأنه: "يجب ملاحظة هذا، ولا يمكن من جانبنا القول بوضوح مؤكد أن المدرج المقدس ينبغي استعماله في القراءة ودراسة الكتابة، ولا يوجد دعم واجب من أجل تفسير الكتابة"[2].

تحولت إمكانية معرفة كلمة الرب إلى مشكلة، وهذه إحدى نتائج عقيدة الإلهام. فهل يستطيع الكافر، الذي لا يحركه روح الرب، أن يسمع ويعرف كلمة الرب في الكتاب المقدس؟ وتنص الإجابة النموذجية على أنه: "ليس فقط لأنهم رجال ومخلصون، بل أيضًا لأنهم لا يرجى منهم فائدة وغير ورعين، فإن المعنى بقوة الوضوح ذاته لمفردات من التعليم، فهو يملك الأشياء التي يقدمها لكل القراء ولنفسه على حد سواء، ويمكنهم بلوغ المعلومة من خلال المعنى أي معنى الكلمات، ولكنني على أية حال لا أحيي المعنى سواء الأدبي أو التاريخي للإيمان"[3].

يجب إبراز هذه الآراء بعد المساواة بين كلمة الرب والكتاب المقدس. وبالتالي فإن التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى الروحي لا يرتبط وفقًا لذلك ببساطة بالعودة إلى المعنى المتعدد في نظام المذهب الأرثوذكسي. بل هذا التمييز هو محاولة للتعامل مع الصعوبة التي سببتها عقيدة الإلهام الثابتة.

لم يقبل ماتياس فلاكيوس بهذه الآراء[4]. فقد عرف منهج لوتر في التأويل بشكل دقيق للغاية للتحقق من المعنى الروحي في توضيح منهجي. فالتاريخ بالنسبة له هو الأساس الآمن لأي تفسير للكتاب المقدس. ويقدم فلاكيوس تعليمات دقيقة حول

---

(1) H. Schmid, a. a. O. S. 40 ff.

(2) J. Gerhard, Loci theol., II; 329.

(3) Baier, Compendium theologiae positivae, Jena 1686, p. 141.

(4) M. Flacius, Clavis scripturae sacrae seu sermone sacrarum litterarum (1567).

كيفية تفسير النص بالشكل الصحيح، وأن مهمة المفسر اكتشاف غرض الأقوال في النص وسياقه وتصنيفه داخليًا. ويجب التحقق بوضوح ممن تم مخاطبته وفي أي زمن يتم التخاطب. وهنا نشأت نظرية التأويل الحقيقية.

أدرك فلاكيوس هدف تأويل لوتر بوضوح تام. وتظهر عند الآخرين بشكل قليل أهمية المعنى الحرفي بصورة واضحة تقريبًا كما عند فلاكيوس. وتم التأكيد بشكل أقوى وبنظرة إجمالية على المعنى الحرفي في الموروث الإصلاحي. وهكذا كتب بولانوس: "إن تفسير الكتابة المقدسة هو بمثابة شرح للمعنى الحقيقي واستعماله، فبالكلمات النقية تدربوا على مجد الرب وبناء الكنيسة"[1]. ويتم التأكيد عليه بشكل قوي: "والحق إنه المعنى الحقيقي والطبيعي للكتابة المقدسة هو معنى فريد جدًا وأدبي في ذات الوقت"[2]. واعترف بسريان المجاز بشكل نظري في مجال اللاهوت الأرثوذكسي، وقد أقر به لوتر. ورغم ذلك حاول المرء التمييز على نحو أدق بين التصنيف في الأنماط والمجاز. وقدم يوهان جرهارد التعريف التالي: "يعد نمطًا، عندما يتم إظهار أمر ما يتعلق بالعهد القديم، سواء تم إظهار المعنى مقدمًا أو تم التعتيم على حدث ما أو على ما يجب أن يحمله في العهد الجديد - ويعد مجازًا، عندما يتم شرح شيء ما من العهد القديم أو الجديد بمعنى جديد، ووضعه ضمن التعاليم الروحية مثل كتابة السيرة. والنمط موجود في تجميع (ترتيب) الأحداث (الحقائق). في حين أن المجاز لا يهتم بشكل كبير بالحقائق، بقدر اهتمامه بالإثارات نفسها، التي من خلالها نستخلص التعاليم المفيدة والخفية"[3].

---

(1) A. Polanus, Syntagma theologiae Christianae, 1624, p. 141.

(2) A. Polanus, Syntagma theologiae I; 45.

الاقتباس طبقا لـ هيبي/ بيزر، ص 31.

(3) Loci theol. II; 69.

فرغم الإقرار بسريان محدود للتصنيف في أنماط ومجاز بدأ يزدهر "التفسير النمطي" لنصوص العهد القديم[1]. واعتبر علماء لاهوت كُثر في العرض التربوي العملي للتفاسير أن من حقهم الاستفادة من التفسير المجازي الذي أقره لهم لوتر. ويمكن ملاحظة عملية مشابهة في تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس. وينطبق نظريًا مبدأ أنه حيثما يطلب الكتاب المقدس فهم مختلف لكلماته يمكن اكتشاف المعنى المجازي. وبالإضافة إلى ذلك تمتع التفسير المجازي بحقه في التكيف للاستعمال التطبيقي[2]. ولكن من الناحية العملية، استعمل بعض علماء اللاهوت حقهم في التفسير المجازي على نطاق واسع. ولا يمكن لوم هؤلاء المفسرين بسبب تجاوزهم للمبادئ الإصلاحية، لأن لوتر كان من الناحية النظرية أكثر منطقية في مسائل المجاز عند التطبيق. والفكرة الأساسية الأرثوذكسية للعقيدة الخالصة لم تضع طريقة المشاهدة في هذه النقطة بالملاحظة المناسبة لأحداث الكتاب المقدس. ولم تستطع التوغل إلى جوهر التاريخ. وقبل كل شيء، فإن سوء تقدير مفهوم كلمة الرب في العهد القديم له تأثير هنا.

ولأن من حوّل الكلمة القوية في التاريخ إلى عقيدة خالدة قد حجب نفسه عن تصور الفهم الصحيح. وتجاوز بالفعل التاريخ الشخصي للخلاص عند فلاكيوس، الذي يظهر في إطار "الشريعة - الإنجيل"، الذي نشأ على تاريخ البشرية[3]. وتم تضمين تاريخ الخلاص في تاريخ الحياة. ويحدد الأمر بالتبرير أو الأمر بالتجديد "التفكير التاريخي" الأرثوذكسي[4].

---

(1) Bacmeister, Explicatio typorum V.T. Christum adumbrantium, 1604. Balduin, Passio Christi typica, 1614. - نفسه, Adventus Christi typicus, 1621.

Baumann, Analecta typica sacra, 1665.

Walther, Postilla mystica. - Lange, Mysterium Christi ac christianismi in fasciis typicis, 1717.

(2) انظر: Heppe/Bizer, S. 31.

(3) M. Flacius, Clavis scripturae sacrae, I; 582. II; 50.

(4) انظر: L. Culman, Nova locorum communium congeries, 1561, p. 227.

لكن التفكك العام للبعد التاريخي أظهر بالتدريج المنهج العقائدي في تاريخ الخلاص، والذي تم تصميمه انطلاقًا من عقيدة لوتر، ورسمه جورج كاليكست في عمله "عهود الرب مع البشر" (1656) في عرض تفصيلي. واستوطن في الموروث الإصلاحي تصور أن الرب قد قطع سلسلة من العهود، وبرز من الخفاء مع تزايد قطع العهود[1]. واقتبسه كاليكست من هذا الموروث. ومن المدهش أن كاليكست قد رأى المشكلة بدقة، وحاول أن يتجاوز فكرة العقيدة من خلال الجانب التاريخي السائد. وتكشف التفسيرات الأثرية والتاريخية واللاهوتية عن أن كاليكست كان موجودًا على مسار جديد. وبلغ في التقليد الإصلاحي التصور المذكور عن عهد الرب في الكتاب الرائع ليوهانس كوسيوس، ولم يذكر كاليكست هذا الكتاب ولم يعرفه[2]. وعلى أية حال أثير عند كاليكست وكوسيوس لأول مرة في الأرثوذكسية تفكير تاريخي، والذي ترك التقسيم المكاني ولاحظ إشكالية العقيدة غير التاريخية.

إن المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" هو أساس البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. ولذلك يجب على الأقل وضع عنوان رئيسي لهذا المبدأ بأنه يمثل نقطة البداية في البحث البروتستانتي. وسيصبح من الواضح مدى أهمية تحول الاهتمام اللاهوتي في عصر الأرثوذكسية. وتعتبر عقيدة الإلهام بكل نتائجها التأويلية العامل الحاسم الذي أثار النقد. وأثار تأليه الكتاب المقدس رد فعل المذهب الإنساني. وزادت الحماسة في بحث التوجه الإنساني أكثر فأكثر. ولكن قبل حدوث هذا البزوغ في عصر التنوير حدثت تفاعلات في مجال بحث الكتاب المقدس، ويجب عرض هذه التفاعلات في الأقسام التالية. وتغلغل المبدأ النقدي في البحث الأرثوذكسي للكتاب المقدس وفرض إرادته أكثر فأكثر.

---

[1] J. Wigand, Syntagma seu corpus doctrinae christianae, 1560, p. 638.

[2] Coccejus, Summa doctrina de foedere Dei et testamento explicata, 1653, dann 1660. Vgl. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923.

9. أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا

شهد القرن السادس عشر بواسطة كارلشتات التقدم الأهم في الاتجاه الجديد للبحث النقدي للعهد القديم. فكان الرائد الأول لمنهج النقد الأدبي في البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. وقد ذكرنا إنجازات كارلشتات في مجال نقد الأسفار الخمسة ورأينا أن أبحاثه مرتبطة ارتباطًا وثيقًا مع المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس، الذي لم يرد كارلشتات الابتعاد عنه تحت أي ظرف من الظروف. وينبغي هنا التذكير مرة أخرى بأن كارلشتات قد أكد نقطتين حاسمتين في مسألة مؤلف الأسفار الخمسة، وهما:

1- يجب فحص ومقارنة أسلوب الخطاب بدقة.

2- يجب استخلاص نتائج نقدية من مواضع مثل سفر التثنية (34: 5-12)، أي من أقوال من الأسفار الخمسة. وهكذا بدأ نقد الأسفار الخمسة في البحث البروتستانتي للعهد القديم. واكتُشفت كذلك بالتدريج المشاكل الأدبية من خلال البحث في سفر يشوع. ونجد أن كالفين، الذي تمسك بالأصل الموسوي للأسفار الخمسة، قد تخلى عن التقليد المألوف عن سفر يشوع، وعبر -كما رأينا- عن افتراض تجميع السفر الكتابي من سجلات إليعازر. وقدم العالم الكاثوليكي أندرياس مازيوس، وكان محاميًا، في القرن السادس عشر مساهمة رئيسة لمسألة نشأة سفر يشوع[1]. وعلاوة على ذلك، برز مازيوس أيضًا ليس فقط من خلال التقييم المهم لقانون الفاتيكان، وإنما أيضًا من خلال أبحاثه الأساسية عن اللغة السريانية. فكتب أندرياس مازيوس تفسيرًا لسفر يشوع بعنوان "التاريخ المصور وتوضيح إمبراطورية يشوع" (أنتفربن 1574). وقد أرفق بهذا التفسير طبعة نقدية لسفر يشوع، ووضعت هذه الطبعة في الفهرس. وتدخل مازيوس في تفسيراته بجرأة ليس لها مثيل في تاريخ نشأة هذا السفر من الأسفار المقدسة. وكتب مازيوس عن سفر يشوع: "على أية حال فهو مكتوب تحت اسم يشوع، لأنه، طبقًا لما

---

[1] توفي أندرياس مزيوس، المستشار في محكمة كييف، معتنقًا المذهب الكاثوليكي في عام (1573)، وأدرج تفسيره في: Critici sacri" (London 1660 und Frankfurt 1696, Tom. 1).

قلته، تجري أحداثه في إمبراطوريته. ولهذا السبب فإن وجهة نظر اليهود القدامى هشة وزائفة، تلك المدونة في تلمودهم والتي تركوها.......وذلك الرأي بالقطع هو رأيي، إذ أنني أعتقد أن عزرا، سواء كان بمفرده أو معه أقرانه، وبما عرف عنه من تقوى وتعليمه للرجال، وأن الوحي هذا من قبل الروح السماوية ليس فقط ليشوع، بل أيضا ليهودا وريجوس والآخرين الذين كما نطلق عليهم في الكتب المقدسة والذين نقرأ كتبهم من سنوات مختلفة داخل كنيسة الرب، والحفاظ عليها في هذا الترتيب، الذي كان موجودًا حينها ذات مرة، والتي كان قد تم استعادتها وترتيبها"[1].

> من المثير للاهتمام أن نرى كيف أن مصطلحي "التجميع" و"التحرير" كانا مرتبطين بالمفاعيل للمرة الأولى. وهي مفاهيم لها أهمية خاصة في النقد الأدبي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وتعامل مازيوس مع الوثائق، التي دار حولها بحثه، باعتبارها سجلات ومفكرات، كانت ترعاها دائرة بعينها في المعابد. وكان أعضاء هذه الدائرة هم "أولئك الذين تحلوا في ذلك الوقت بالعلم، ويتسمون بالورع، وكانوا يعيشون في شعب الرب"[2].

البعض منهم أنبياء، وبخاصة ـ اقتبس مازيوس المصطلح من سفر العدد 21: 27 - أصحاب الأمثال. وتم تطبيق هذه النظرية عن نشأة سفر يشوع أيضًا على الأسفار الخمسة. وكان لهذا نتائج بعيدة المدى، لأن مازيوس في ملاحظاته على تاريخ نشأة أسفار العهد القديم يشك في المصداقية التاريخية لأغلب أسفار العهد القديم. ويعني هذا أن توضيح تاريخ نشأة العهد القديم ينزع الأسفار من الواقع التاريخي المفترض الذي كان يعتبر من المسلمات حتى الآن. وعملية التجميع والتحرير التي تم فيها تجميع السجلات والمفكرات حدثت على مسافة كبيرة عن الحدث الفعلي. ويثار هنا نقدٌ راديكاليٌ لا يخجل من أي عواقب.

---

[1] Josua imperatoris historia, p. 2.

[2] A. a. O. p. 2.

انشغل أندرياس مازيوس ـ وهذه سياقات جديرة بالملاحظة ـ بالتفصيل بأعمال العلماء اليهود في العصر الوسيط. وتفاعل معهم بشكل جدلي غالبًا. ويتضح هذا مثلًا في تفسير سفر يشوع 13:10. وأوضح بالطبع مثل: ديفيد قمحي وموسى بن ميمون ولاوي بن جرشون تفسير ثبات الشمس. ومن ناحية أخرى أوضح مازيوس في المقابل: "وكذلك من الارتداد المنتظم للكرة الأرضية ومن التناغم المضطرب، ليس جيدًا على نحو كافٍ وبسخاء محدود عن قدرة الرب الخالق".

كان هناك رفض عارض لأي نقد عقلاني. غير أن المزايا الحقيقية لمازيوس تظهر في مجال النقد الأدبي، وفي مجال فقه اللغة أيضًا. وفي مقدمة طبعته للترجمة اليونانية لسفر يشوع شكك في حاكمية الترجمة السبعينية. وكذلك ألف مازيوس كتاب "قواعد اللغة السريانية" (أنتفربن 1571). سماه يوهانس مورينوس: "معارضة الكتاب المقدس" 1633، ص 44. "فهو رجل ماهر جدًا باللغتين العبرية والسريانية، وكذلك قد تدرب بشكل ممتاز في قراءة أدب الحاخامات الربانيين، فرأيه بالتالي يمكن أن يكون له أهمية".

وبعيدًا عن نطاق البحث البروتستانتي للكتاب المقدس انبثق تيار من التوغل النقدي للعهد القديم بأعمال أندرياس مازيوس، الذي توغل في القرن الثامن عشر في علم الكتاب المقدس البروتستانتي واستحوذ عليه. وكان لدى مازيوس تلميذ عالم، هو بنتو بيريرا. وكان بنتو بيريرا هو المعلم ذو التأثير القوي على ريتشارد سيمون[1]. ولكن ريتشارد سيمون هو العالم الكاثوليكي الكبير الذي اعتمد عليه -كما سنرى- البحث النقدي التاريخي في العهد القديم في القرنين 18، 19. وبالإضافة إلى ذلك، حظيت أعمال أندرياس مازيوس بأهمية كبيرة لبحث العهد القديم من الكتاب المقدس في ألمانيا عبر تضمينه في كتاب "النقد المقدس" (Critica sacra)، الذي نشر عام (1696) في فرانكفورت. ويجب علينا هنا أن نلفت الانتباه إلى هذه السياقات لأن البحث النقدي التاريخي في العهد القديم يحتوي على العديد من المصادر المخفية، التي يجب ذكرها ومعرفتها لو أمكن فهم أعمق لهذا البحث النقدي التاريخي. ومن المهم بوجه خاص أن نشير الآن إلى أن النقد الراديكالي للعهد

---

[1] لم يتعلم ريتشارد سيمون فقط من أعمال بيريرا. ولكن عرف أيضا تعليق مازيوس لسفر يشوع.

القديم قد نما من الدوائر الكاثوليكية. وقد راعى المرء بشكل قليل نهج أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا وريتشارد سيمون في العروض السابقة للتاريخ البحثي. وهنا يتدفق تيار من المعرفة الجديدة والذي ظهر في القرن 18 بوجه خاص في ظل قيادة سيملر لعلم الكتاب المقدس البروتستانتي واستحوذ عليه. ويجب لفت الانتباه إلى هذه السياقات بإصرار، لأن كثير من بيانات الفاتيكان تتهم البحث البروتستانتي للكتاب المقدس باستقبال روح التنوير في علم الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى ادعاء التأكيد في علم اللاهوت الإنجيلي على التعميم بأن البحث النقدي التاريخي حافظ على ميراث الحركة الإصلاحية وواصل تبليغه. وهنا يوجد تصويب مناسب في الجانبين.

نتحدث هنا الآن باختصار شديد عن اليسوعي الإسباني بنتو بيريرا. ظهر كتاب بيريرا البنديكتي بعنوان "كتاب جماعة المسيح، من المجلد الأول إلى الرابع، تفسير ومناقشة سفر التكوين "الأعوام 1594-1600 في مدينة ليون.

اتجه بيريرا إلى مضمون أسفار موسى الخمسة مثل كارلشتات، لكي يستنتج من المواضع المليئة بالتناقضات استنتاجات نقدية. وبحث بوجه خاص الاقتباسات في الأسفار الخمسة. وهنا توصل اليسوعي الإسباني إلى النتيجة التالية: "فأنا حسب اعتقادي أن الجزء الأعظم من أسفار موسى الخمسة، محل توافق غالبية السلطات، وتعلمنا الكتابات المقدسة مثل سفر الخروج 17 و 24 وسفر التثنية 31 أن موسى قد ترك الكثير من الكتابات "[1].

اقتبس بيريرا في مواضع حاسمة نظرية التكوين لأندرياس مازيوس، لكنه حاول بالمعنى الذي قصده ابن عزرا[2] أن يثبت أن الأسفار الخمسة هي في جوهرها من عمل موسى في الأساس.

---

[1] Tom. I; praefatio.

[2] عن البحث النقدي لابن عزرا (ت 1667) للأسفار الخمسة، انظر:

H. Holzinger, Einleitung in den Pentateuch, 1893, S. 28.

نقطع في هذا الموضع خط التطور الواصل بين مازيوس وبيريرا وسيمون لكي نلتفت إلى سياق تاريخي فكري آخر، أوضحنا معالم نشأته. لكن ينبغي ذكر تقييم ريتشارد سيمون لأندرياس مازيوس: "مازيوس هو واحد من أكثر مترجمي الكتب المقدسة وأكثرهم حكمة في الكتاب المقدس الذي شهدناه في القرون الأخيرة"[1].

10. السوزيون

ظهر السوزيون باعتبارهم حماة للإرث الإنساني العظيم. فبعدما أعلن فاوستوس سوكينوس (1539-1604) عن الأفكار التحولية عبر كتاب غير منشور تركه عمه ليليو سوكينوس (1525-1562) نشأت حركة فكرية لا يجوز إهمال أهميتها. فقد كتب هـ. أ. فيبر: "يعد مذهب السوزيين نقطة ربط في التطور التاريخي الفكري. ففيها تتشابك بعض الاتجاهات من العصر الوسيط وبداية العصر الحديث"[2]. ففي أعقاب الدوافع القوية للنزعة الإنسانية سعت حركة السوزيين إلى الحفاظ على التوافق العقلي للفكر اللاهوتي واستعادة المكانة المحورية للحياة الفكرية للإنسان. تلك المكانة التي شغلتها الإنسانية فيما مضى، والتي فقدتها مجددًا في عصر الأرثوذكسية. وقد أنهت حركة السوزيين المذهب العقلي المبتذل والتمركز حول الأجناس البشرية في القرن 18[3]. وتجدر الإشارة إلى أن التفسير العقلاني للكتاب المقدس يتم في إطار الجوانب التاريخية، وذلك على النقيض من الأرثوذكسية. ولكن الفيصل هو التوغل التاريخي العقلاني في النصوص، وليس الفكر التاريخي الخلاصي[4]. وهكذا تم لأول مرة في التاريخ فصل

---

(1) R. Simon, Histoire critique, p. 31.

(2) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. II S. 191.

وعن أهمية السوزيين لنشأة نقد الكتاب المقدس، انظر:

K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert (1966).

(3) انظر: H. E. Weber, A. a. O. S. 192.

(4) H. E. Weber, A. a. O. S. 197.

العهد القديم عن العهد الجديد عند السوزيين. لذا فالمواجهات حادة بين العهد القديم المرتبط بالشعب والعهد الجديد الموجه للعالم. حيث يدور الأمر في إسرائيل في "فعل الخلاص" فقط حول الأملاك الدنيوية، بينما منح الرب في الإنجيل عطايا السماء. وهكذا فإن السلطة التوفيقية لتضحية العهد القديم مفقودة، ويجب اعتبارها "ظاهرة دينية". وينبغي أن يسود "الفهم التاريخي" للعهد القديم. ويشير المزمور (2) إلى داود فقط، ويدور مزمور (22) حول إسرائيلي بائس، ويدور مزمور (45) عن زواج سليمان، ويدور كذلك مزمور (72) عن سليمان. وتخالف هذه التفسيرات التاريخية المعاصرة التفسير الكنسي العام. ويتم أيضًا توضيح النبوة بطريقة جديدة. ويتوجه الروح القدس وفقًا لفردية كل نبي. وهذا هو السبب في أن رسالة عاموس، على سبيل المثال، تصنف بشكل مختلف جدًا عن رسالة إشعيا. ومع ذلك فالتنبؤات لها أساس تاريخي. فهي لا تشير إلى المسيح بشكل مباشر، وإنما تعلن باعتبارها نبوءة غامضة عن شيء مستقبلي. ويفسر العهد الجديد فقط ما تشير إليه التنبؤات. ويعتبر العقل شرط حاسم في أي تفسير. والحقيقة الخالدة للعقل هي أن تتحرر من التشابكات التاريخية. وبهذه الطريقة فقط يكتسب الكتاب المقدس سلطته الحقيقية وفقًا لرأي السوزيين. وفي نهاية المطاف، ينظر العهد القديم إلى الانتقادات الموجهة إلى هذه العقلانية العاملة تاريخيًا على أنها لا لزوم لها ويمكن الاستغناء عنها[1]. فهو لا يحوي ما يمكن تعليمه بشكل أوضح وأفضل من العهد الجديد. واهتم السوزيون بتفسير العهد القديم كأمر طبيعي وليس بشكل خاص. لقد اهتموا أكثر بالمبادئ التي يتوقف عليها الأمر: يمكن أن يحتوي الكتاب المقدس واللاهوت على بعض الأشياء التي تفوق عقل وقدرة الإنسان، ولكنها لا تخالف المغزى العقلي العام[2]. وهذا هو المعيار النقدي للتوافق مع

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن فاوستوس سوكينوس قد لجأ إلى الفلسفة في عمله „De auctoritate scripturae sacrae" من أجل العثور على المفتاح الصحيح لفهم الأسفار المقدسة وما يقابل الآراء السليمة (sanae rationi) يمكن العثور عليها في الفلسفة، وهنا يكمن المعيار الذي يعطي صلاحية محددة للحكم على العهد القديم.

(2) F. Socini. In: Bibliotheca fratrum Polonorum II; 617.

العقل، والذي أصبح فعالًا في مقابل العهد القديم. ولكن إرث الحركة الإنسانية لا يعتبر في حركة السوزيين المعيار فقط للتوافق المطلوب مع العقل والتمركز حول الأجناس البشرية المسيطر على كل شيء. وأيضا برزت وجهة النظر الأخلاقية مجددًا بوضوح كبير. وعلى العموم، يسعى السوزيون في اتجاههم العام إلى تحرير الكتّاب المقدس من قيود التأمل العقائدي، وفرض المعايير الإنسانية. ويحدث هذا في اندماج غريب لمبدأ الإصلاحيين عن الكتّاب المقدس مع التصنيفات العقلية والتاريخية والأخلاقية.

نتناول الآن أبحاث كلاوس شولدر. ويجب وفقًا لها ذكر الأربعة نقاط التالية من تأويل السوزيين: 1) يجب على المرء أن يولي اهتمامًا دقيقًا للاتجاه (scopus) والظروف الأخرى في أي موضع بالكتّاب المقدس، والتي تعد ضرورية أيضًا عند تفسير كل الكُتّاب الآخرين.2) يجب القيام بمقارنة (collatio) دقيقة مع العبارات والجمل المتشابهة والأكثر وضوحًا.3) تفسير المواضع الغامضة بشكل مبدئي للتحقق من تلك المواضع التي يتضح فيها تمامًا رأي الكتّاب المقدس. 4) لا يجب ادعاء ما يناقض العقل السليم أو يحوي تناقضًا في ذاته. قارن ك. شولدر "أصل ومشاكل نقد الكتّاب المقدس في القرن 17" (1964)، ص47 والصفحة التالية.

وتوصل شولدر إلى الاستنتاج التالي: "فيما يخص التصور أخذ السوزيون لأول مرة بجدية عمل المواجهة بين الكتّاب المقدس وما يمكن أن نسميه اليوم "فهم الواقع الحديث". وكان مقتنعًا بإمكانية الحصول على سلطة الكتّاب المقدس مثل سلطة العقل في نطاق كامل، إذا ضحى بالموروث العقائدي. وبهذا طرح السؤال عن العلاقة بين الكتّاب المقدس والعقيدة والعقلانية، حيث ظهرت العقلانية هنا باعتبارها قوة جديدة لها تطلعات قائمة بذاتها" (ص54). ومن الصحيح بلا شك أنه بالنسبة إلى نقد موضوعات نصوص الكتّاب المقدس والتي ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع النقد الشامل للعقائد، كان السوزيون أولي الأمر في زمن الحركة الإنسانية، وفي الوقت نفسه ممهدي الطريق للنقد الحديث للكتّاب المقدس. ولكن يشار إلى أنهم ـ عبر القواعد التفسيرية العامة ـ لم يتوصلوا إلى منهجية للبحث النقدي التاريخي ولا إلى نتائج ملموسة لذلك المجهود النقدي التاريخي. وتعد أيديولوجية السوزيين ـ وليس منهجهم ـ مهمة من حيث تاريخ العلم.

وعند النظر إلى تاريخ أبحاث النقد التاريخي، فمن المهم أن نضع في اعتبارنا تطور التاريخ الفكري الذي انطلق من المذهب الإنساني، وعبر فاوستوسسوكينوس- وكما سنعرض لاحقًا عبر هوجو جروتيوس إلى عصر التنوير. وبهذا المعنى أكد ف. كوهلر: "توجد بدايات النقد التاريخي للتنوير كما هو الحال في المذهب الإنساني بقدر كبير في مذهب السوزيين"[1].

اكتسب مذهب السوزيين أهمية خاصة في الحياة الفكرية في فرنسا من خلال كتاب "اجتماع المسيحية" للقس إسحاق دى هوسيو المنشور في عام (1669). وقد اقترح هذا القس المنتمي إلى مذهب السوزيين أن نطبق على الدين ذلك الإصلاح الذي أجراه ديكارت في مجال الفلسفة، فقال: "ينبغي الحفاظ على حقائق الكتاب المقدس البسيطة والعامة طالما تتفق مع العقل"[2]. ويجب بناء الحياة الدينية على الأبعاد الثلاثة: الرب، الكتاب المقدس والضمير.

وتوغلت هذه الأفكار في علم اللاهوت وبشكل خاص في بحث الكتاب المقدس. وأعلن مذهب السوزيين عن نفسه هنا بوصفه رائدًا للتنوير، وذكر بأن الدوافع الحاسمة في عصر التنوير بأكمله انطلقت من المذهب الإنساني. وكتب باول هاتسارد في كتابه "أزمة الفكر الأوربي" : "إذا تم اعتبار الطائفة الدينية هكذا وتضاءل كيانها المرئي، فإنها تتضاعف بشكل غير مرئي. وتتوغل مبادئها المرسومة بدقة في وعي الإنسان، وتضع رؤية فكرية عقلانية في مكان الرؤية الدينية"[3].

---

[1] Dogmengeschichte, S. 90/91.

[2] انظر:

Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715, deutsche Uebersetzung 1939, S. 125 f.

[3] A. a. O. S. 127.

الفصل الثاني
البحث التاريخي النقدي
في القرن السابع عشر

11. الأدوات المساعدة في بحث الكتاب المقدس

كثرت في القرن 16 الأدوات المساعدة لدراسة العهد القديم العبري بشكل كبير. وقد ذكرنا بالفعل الإصدار الأول "الكتاب المقدس بلغات متعددة". وكان هذا هو العمل الأساسي في الكتاب المقدس في القرن 16. والطبعات الثلاثة من الكتاب المقدس العبري جديرة بالاهتمام، حيث كانت بمثابة الأساس للبحث النقدي المتعدد الجوانب، وشجعت الإنتاج الصحيح للنصوص. ونقصد بذلك طبعة الكتاب المقدس لدانيال بومبرج الذي ظهر عام (1518) في البندقية، وطبعات ياكوب بن حايم في عامي (1521،1525) و"الكتاب المقدس في مدينة أنتفربن (1572). لقد عمل بحث العهد القديم على هذه الطبعات، وأدخل المعاجم والسجلات لمقارنة الكلمات[1]. واستمر كذلك تشجيع علم نحو اللغة العبرية بعد الكتب الأساسية لبيليكانوس ورويشلين بعد تنقيحها بشكل أكبر من قبل كابيتو[2] وباجنينوس[3].

---

[1] يشمل التنوع اللغوي "المصطلحات العبرية المستخدمة في العهد القديم". ومن الجدير بالذكر أن المعاجم في القرن 16 كانت تفهم اللغة العبرية. وقد سار مونستر ويجنوس على خطى أسلوب الربانين وريخلين. في نفس الوقت، كان هناك اتجاه آخر يرى أن العبرية تفهم أكثر من تلقاء نفسها (يوهان فورستر، أفيناريوس). عن التوافقات، انظر: L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments, S. 254.

[2] Wolfgang Fabricius Capito, Institutiones hebraicae (1525).

[3] Santes Pagninus, Institutiones hebraicae (1526; 1549).

واكتُشفت سريعًا أهمية اللهجات السامية في توضيح اللغة العبرية. فألف فيلهلم بوستل[1] كتاب "قواعد اللغة العربية". وكتب سيباستيان مونستر[2]، الذي نشر كتاب رويشلين، كتاب "قواعد اللغة الكلدانية (البابلية)". وأضاف جيدو فابريكوس "مدخل إلى اللغة الكلدانية (البابلية)" على "الكتاب المقدس المتعدد اللغات في مدينة أنتفربن". ويعود الفضل إلى فيدمنشتاد[3] ومازيوس[4] في دراسة اللغة السريانية. وقد شكلت كل هذه الإنجازات النصية والمعجمية والنحوية الأساس الجوهري للبحث النقدي في القرنين 16، 17.

12. جاك بونفريرا

بعد أن أشرنا إلى بدايات البحث النقدي للعهد القديم في القرن 16 يتحول عرضنا الآن في تسلسل زمني إلى علماء القرن 17 الذين ساهموا بطريقة خاصة في إدخال المبدأ النقدي في القرن 18، ليتمكن علم النقد التاريخي من أن يثمر ويتطور. فكانت الإشارة الأولى هي تفسير الأسفار الخمسة، التي ألفها اليسوعي جاك بونفريرا[5]. ودار الأمر مرة أخرى، حول بحث نقدي للأسفار الخمسة. ولقد لاحظنا عند كارلشتات أن شرارة البحث النقدي تولدت من هذا الجزء من أسفار العهد القديم. وظل الأمر هكذا، حيث تجتذب الأسفار الخمسة العماء بتأثيرها السحري. وكان بونفريرا واحدًا من أهم مفسري هذا المشروع المعقد المسمى بالأسفار الخمسة. وكتابه، الذي قرأه ودرسه اللاهوتيون البروتستانت باجتهاد، يتميز بمقارنة دقيقة جدًا بين بعض

---

[1] بناء على عمل بيتر فون ألكالا: Grammaticae arabicae rudimenta, Paris 1527.

[2] Basel 1527.

[3] Syriacae linguae elementa, 1555.

[4] Gramm. ling. syr, 1571.

[5] Jacques Bonfrère, Pentateuchus Mosis commentario illustratus, Antwerpen 1631.

النسخ للنص الأصلي. وتمت مراجعة ومقارنة وتقييم النسخ العبرية بالتفصيل. وظهرت هنا تصورات عن بحث النقد النصي. وعرض بونفريرا موقفًا عنيدًا في مسائل نشأة الأسفار الخمسة. فالمفارقات التاريخية (سفر التثنية 34: 5-12) التي لاحظها كارلشتات وباحثون آخرون للعهد القديم رفضها المدافعون عن الأصل الموسوي للأسفار الخمسة. وذلك بالتوضيح التالي: امتلك موسى بحكم موهبته النبوية القدرة على الإخبار عن موته وغير ذلك من الأحداث الأخرى الغامضة. غير أن بونفريرا احتج ضد هذه التبريرات الواهية. " لا يمكن للنبي موسى أن يصف كل شيء".

إذا كان من الواضح أن يشوع قد إضاف إضافات إلى الأسفار (يشوع 24: 26)، فيجب توضيح دوافع المفارقات التاريخية في الأسفار الخمسة من خلال إلحاق أو إدخال إضافات في زمن لاحق عبر كاتب آخر. وهذا هو التوضيح الجديد الذي ذكره العالم الفرنسي. وتمسك بونفريرا بالأصل الموسوي للأسفار الخمسة، لكنه نسب المفارقات التاريخية ومواضع التعارض إلى مكملين لاحقين وتخلى عن أي تبرير.

تم توضيح نشأة سفر يشوع بهذه الطريقة. فهنا يتضح -كما هو الحال بالمناسبة عند بيريرا- إصرار أساسي في الموروث الكنسي، ولكن في الوقت نفسه محاولة رائعة لفهم التناقضات في الأسفار الخمسة والتي لا يمكن التغلب عليها. وسار كارلشتات ومازيوس بشكل أكثر راديكالية، لكن برؤية أبعد نظرًا أكثر.

يمكن ملاحظة ما يلي عن بحث المزامير الذي ساهم فيه بونفريرا: كان داود طبقًا للموروث التلمودي هو مؤلف جميع الأناشيد والصلوات في سفر المزامير (الفصح 5: 117). ومع ذلك تم افتراض مشاركة عشرة رجال في التأليف في عشرة مواضع (آدم: مزمور92، ملكي تسادق: مزمور 110، أفراهام: المحرك لإيثان الأزراحي مؤلف مزمور 89 إلخ.). وزعم اللاهوتي المسيحي (أوغسطين!) نسب سفر المزامير إلى داود. وتأرجح في القرن 17 عدد المؤلفين الذين افترضهم الباحثون. ورأى بونفريرا وكالوف أنهم خمسة. للتفاصيل قارن لودفيج ديستل، ص360 والتالية).

13. يوهانس مورينوس

إذا كان بونفريرا قد طور مناهج البحث النقدي النصي، فيجب الآن أن نذكر العالم يوهانس مورينوس الذي حشد بأحكامه الرافضة الحادة علم الكتاب المقدس بأكمله إلى نقد نصي منهجي. وإن كان المرء في القرن 16 قد تعرف على أخطاء وفساد النص العبري وكشف أكثر وأكثر عن الطريقة المعقدة لتواتر النص، فقد برز الآن مورينوس بحكمه الراديكالي. لقد تجرأ مورينوس في كتابه: "تدريبات إنجيلية حول وضوح النص العبري واليوناني" (1633)[1] على التفسير دون أي قيود أو مجاملات وأوضح قائلًا: "النص العبري الأصلي مزور لدرجة أنه امتلأ بالأخطاء ولا يمكن اعتباره مصدرًا أو معيارًا مقدسًا لدراسة الكتاب المقدس". ولا يمكن تصور تأثير هذا الحكم بشكل صحيح. وعبّر مورينوس بصراحة عما غمض على أي باحث فطن للكتاب المقدس في عصر الأرثوذكسية عند دراسته للنص العبري ونسخه المتعددة. فقال مورينوس: "هذا النص ليس أساسًا سليمًا". وقد هاجم مورينوس بشدة التقديس الأعمى للكتاب المقدس العبري الذي حاول تنفيذ نظرية عقيدة الإلهام من الناحية النظرية. وكان هجومه المضاد له أهمية لم يسبق لها مثيل، لأنه شن هذا الهجوم بشدة ودون مراعاة للمبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده".

لقد اعترض مورينوس بحماس شديد ضد التبعية القاتلة التي اتخذتها الدراسة البروتستانتية للكتاب المقدس في العهد القديم باقتباس تقاليد المجامع اليهودية (الكنيسات) والمقومات الأساسية. فمن المخجل أن تجعل الكنيسة نفسها تابعة للكنيس[2].

---

[1] نشر الكتاب الأول في باريس (1633) ويحمل العنوان الدقيق:

Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, germana LXXIII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata reconciliatione et juxta Judaeos divina integritate.

[2] وعلى ذلك ينبغي علينا أن نعود صبية ويعود للكنيسة شبابها بعد أن شابت الكثير من الأجيال، وسوف تعود مرة أخرى لغتها وتعاليم الكنيس اليهودي. أي تعاليم بحق؟ أي كنيسات معادية تحت اسم المسيحية، كنيسات للرب وللبشر، بل وللمهرطقين أنفسهم والملعونين على وجه الخصوص، ص 3.

لقد أدرك مورينوس بشكل واضح في هجومه على النص العبري، أنه إذا أراد المرء أن يخاطر بجعل النص العبري أساسًا لدراسات الكتّاب المقدس على الاطلاق، فعندئذ يمكن إعادة إنتاج ما يسمى بالنص الأصلي بشكل تقريبي فقط.

فالأخطاء والتزييفات اللاحقة تصدنا عن الولوج إلى وقائع ثابتة وأصلية. وانجذب مورينوس في رفضه الشديد للنصوص العبرية واليهودية إلى الحكم التالي: "الترجمة السبعينية وحدها هي التي تقدم مادة جديرة بالثقة لإعادة إنتاج تقريبي "للنص الأصلي" غير الممكن الوصول إليه في الأساس". واكتسب مورينوس هذه الثقة المدهشة من الإدعاء المستمر بأن هذه الترجمة السبعينية اليونانية تمت "من المصدر العبري الخالص"[1]. ومع ذلك، فقد رأى يوهانس مورينوس أن تواتر النص في المجامع اليهودية مشوه ومزق الأسفار العبرية التي كانت خالصة في الأصل. إذًا أدى هذا النقد الراديكالي إلى إقصاء النص العبري للكتّاب المقدس، ثم ازدادت أهمية الترجمة السبعينية في بحث العهد القديم. وهذا أمر يبعث على الدهشة، لأن مازيوس قد أشار بوضوح إلى إشكالية الترجمة اليونانية للعهد القديم وعرف مورينوس -كما رأينا- أبحاث مفسر وناقد سفر يشوع. وقد اكتسبت أيضًا الفولجاتا (الترجمة اللاتينية) أهمية جديدة في بحث النقد النصي عند مورينوس مع الترجمة اليونانية للعهد القديم. وسعى المرء إلى فهم موثوق به للكتّاب المقدس من الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية. ويتم في بعض الأحيان في سياق هذا النص تعويض الاختلافات بين الترجمتين عن طريق التلاعب بالألفاظ. وبهذه الطريقة استُبدل الكتّاب المقدس باللغة العبرية بالترجمات اليونانية واللاتينية. وفتحت هذه الترجمات مدخلًا جديدًا إلى أنقى مصادر النص العبري الأصلي. وكان مورينوس كاثوليكيًا. ومن المفهوم انطلاقًا من هذا أنه أراد إعادة الاعتبار إلى الفولجاتا (الترجمة اللاتينية). ومن المفهوم أيضًا تعليقه الهجومي الحاد تجاه الفهم الأرثوذكسي للكتّاب المقدس، والذي غامر بالمحافظة على أصالة وسلامة العهد

---

[1] Exercitationes biblicae, lib. I p. 381 f.

القديم العبري فيما يخص النسخ المختلفة للنص العبري. وسحب هذا الفهم البساط من تحت أقدام بحث العهد القديم قبل أن ينهض. ولكن ظل من غير المفهوم طريقة تصرف مورينوس الراديكالية في رفضه للنص العبري، وكذلك في المواءمة بين الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية كأساس جديد للكتاب المقدس. وسمى ديستل عمل مورينوس أنه "خليط غريب من الخرافات والسفسطة والنظرة النقدية"[1]." كما ظل من غير المفهوم تلك النبرة الغامضة التي واجه بها مورينوس المجمع اليهودي"[2].

14. لودفيج كابليوس

أثر كتاب كابليوس المتوازن والشامل في تحرير مشكلات النقد للعهد القديم، وذلك طبقًا للتصورات المتلمسة طريقها إلى النقد النصي المنهجي وطبقًا للأحكام الراديكالية ليوهانس مورينوس. ويطرح هنا البحث البروتستانتي للكتاب المقدس تساؤلات النقد النصي التي لم يعد من الممكن غض الطرف عنها. لقد شوه مورينوس مصداقية الكتاب المقدس العبري بالكامل. ومع ذلك، فلأبحاث كابليوس المدافع عن التقليد الإصلاحي هدفًا مزدوجًا: فتلك الأبحاث تتجه ضد الادعاءات الأرثوذكسية عن الإلهام الكامل للكتاب المقدس العبري، والذي يمتد حتى وضع علامات التشكيل. ومن ثم تتجه ضد استنتاجات مورينوس للاستبعاد الكامل للنص العبري من بحث العهد القديم. وقد وجد

[1] Exercitationes biblicae, lib. I p. 381 f. – L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 345.

[2] في الكتاب الثاني من كتابه "excercitationes biblicae"، الذي نشر لأول مرة وحده، ثم نشر في عام (1669) مع الكتاب الأول، يتناول مورينيوس بشكل موسع تاريخ الأدب اليهودي والموروث النصي. وكتب هـ .هوبفلد عن هذا التحقيق، حيث يمكن العثور على أحكام قاسية إلى حد ما حول اليهودية قائلًا: "أجري التحقيق الأكثر روعة على الإطلاق، خاصةً في التاريخ الأدبي اليهودي عامة والتقاليد النصية، وقد تم إجراؤه بكثافة جديرة بالإعجاب، وكذلك عن المصدر، وبفطنة كبيرة، ولكن في خدمات روح الجماعة الكنسية والسفسطة الكاملة". انظر:

Begriff und Methode der sog. biblischen Einleitung, 1844, S. 69.

كابليوس طريقًا جديدًا بين التقديس الأرثوذكسي والرفض الجذري لنص العهد القديم المختلف عليه. وطور هذا الطريق في الوقت نفسه المبادئ المنهجية لبحث النقد النصي.

وعارض كابليوس في كتابه "اكتشاف غموض علامات الترقيم أو بشأن حقيقة قِدم الحروف اللينة صاحبة علامات الترقيم والنبر لدى العبريين، كتابين اثنين" على الزعم بأصالة كل علامات التشكيل والنبر في النص العبري. ونشر هذا الكتاب في عام (1624) المستعرب في مدينة لايدن اللاهوتي تيودور إربنيوس دون ذكر اسم المؤلف في المقدمة. وبرر كابليوس في هذا الكتاب بطريقة ذكية وحذرة نشأة علامات التشكيل والنبر العبري بعد القرنين 5، 6 في استرجاع المجمع اليهودي لنص العهد القديم. وقد أثارت حججه تناقضًا حادًا. وعارض بوكستورف الصغير كابليوس وأثار في عام (1648) نقاشًا حادًا حول موضوع خاص، والذي اعتبر نقطة ضعف في نظرية الإلهام الأرثوذكسية. ودخلت المسلمات العقائدية في صراع مع الحقائق التاريخية الرصينة، والتي لم يعد من الممكن إنكارها. ويبقى الأمر مدعاة للقلق بأن بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير تشبثا جنبًا إلى جنب مع رفاقهم بالتقاليد الحاخامية في هذا الصراع اليائس. واشتعل هجوم مورينوس الحماسي ضد هذه الحقيقة. بينما في تفوق هادئ رفض كابليوس كل الحجج العقائدية. وتغلبت حججه فيما بعد وأعطاها فيلهلم جزنيوس الوضوح النهائي وقوة الإقناع.

بشكل أكثر تحديدًا، يمكن أن نقول عن أدلة لودفيج كابليوس ما يلي:

1- لم تكن التوراة المقدسة لدى اليهود في أقدم العصور مشكولة. ويظهر ذلك من خلال الكتابات التلمودية والقبالية وذلك إلى جانب النصوص العبرية القديمة والسامرية.

2- لم يعرف أوريجانوس وهيرونوموس شيئًا عن علامات التشكيل العبرية، وعرفتها على نحو قليل التفاسير الكلدانية لأونكيلوس ويوناثان ولم يعرفها عقيلا وتيودوتسيون وسماخوس ويوسيفوس وفيلون.

3- عثرنا لأول مرة عند ماسوري طبرية على مسميات علامات التشكيل الفتحة الطويلة والفتحة القصيرة، أي بعد (1200) عام من عزرا. ولقد ظهرت علامات التشكيل عندما أوشكت اللغة العبرية على الانقراض والجمود. قارن "سر التنقيط ..."، الفصل الأول، ص 5 وص 6.

لكن يعتبر جدل كابليوس مع مورينوس أكثر أهمية من خلافه مع الأرثوذكس حول علامات التشكيل والنبر في العبرية. ولكي نكون قادرين على قياس أهمية النتائج الجديدة نعود بنظرنا إلى الوراء مرة أخرى. لقد وجه المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس بحث الكتاب المقدس كله إلى النص الأصلي للكتاب المقدس حيث ينبغي اكتشاف المعنى الحرفي. ولكن الأرثوذكسية أدخلت "النص الأصلي" على الفور في سياج عقيدة الإلهام لديها، وبالتالي "ضمنت" أساس البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. ولكن ما لم يستطع الإصلاحيون التغاضي عنه بعد، عاد وغفل عنه المرء في القرن السادس عشر، وهو أن ما يسمى تحديدًا "النص الأصلي العبري" قد ظهر في عدد لا يحصى من النسخ المختلفة. وقد كشفت هذه النسخ عن هذه الحقيقة بدون تحفظ. وكانت هذه النسخ المختلفة تعني خطرًا أكبر بالنسبة لعقيدة الإلهام من علامات التشكيل والنبر، والتي دار حولها خلاف طويل. أين يجب الآن البحث عن النص الأصلي؟ وفي أية نسخ عبرية؟ هل ربما في الترجمة السبعينية[1]؟ أو في الترجمة اللاتينية؟ لقد رأينا كيف أجاب مورينوس على هذه التساؤلات. لقد نبهت أحكامه القوية الباحثين الواعين بالمسئولية، بينما ظن اللاهوتيون الأرثوذكس خطأ أنهم في أمان خلف عقيدة مبدأ الإلهام لديهم. وقد أدرك كابليوس المسئولية اللاهوتية في المكان الصحيح. حيث انشغل بالتفصيل بالنسخ المختلفة للنص العبري وكتب عملًا رائعًا، عول فيه قليلًا على المبدأ

---

[1] يمكن ملاحظة أهمية القرنين الـ 16 والـ 17، عن أهمية هذين القرنين في نشر نصوص الترجمة السبعينية، التي قام بها: F. Nobilius ف. نوبيليوس (1588)، وJ. Morinus ي. مورينوس (1628).

البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده". وحمل الكتاب عنوان "نقد الكتاب المقدس أو النسخ المختلفة التي حدثت في أسفار العهد القديم المقدسة، الأسفار الستة" (1650)[1]. ومن الإنصاف أن نقول إن هذا الكتاب الرائع أدرك أهمية المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" بوعي وبمسئولية أكبر من المبادئ الأرثوذكسية المصاغة عن موضوع "الإلهام"، والتي مرت على أزمة اللاهوت البروتستانتي بصورة عمياء. ولم يقم كابليوس ببناء سياج مكلف حول "نص أصلي" مزعوم، بل فحص مجال النصوص خطوة بخطوة. وتم السؤال عن المبادئ المنهجية لبحث النقد النصي للنص العبري[2].

قارن كابليوس بشكل منظم المواضع المتشابهة في العهد القديم (مثل صموئيل الثاني 11:22 مع مزمور 11:18). واكتشف وسجل الأخطاء البسيطة في النص مثل تبديل الحروف. كما سجل التغيرات بشكل منظم في اقتباسات العهد الجديد من العهد القديم. وأقر بالاختلافات في الترجمة السبعينية. ونجح كابليوس في إظهار تواتر النص الحي بكل إمكانيات تشوهه وأخطائه واتجاهات تصحيحه بوضوح. فالنص الأصلي بالنسبة له ليس كتلة جامدة، وإنما كتلة حية. فالعهد القديم ليس شهادة مخطوطة مؤكدة ولم تتغير، بل يتم فيه إدراك حركة التواتر التي سوف يواجهها كل مفسر، ويجب أن يواجهها. وقد أدرك كابليوس أنه لا يمارس أبحاثه في مكان طبيعي، وإنما في الكنيسة. ولهذا السبب تؤخذ باستمرار النتائج المترتبة على البحث اللاهوتي في الحسبان. ونذكر هنا أربع نقاط فقط:

---

[1] كان النقد المقدس "critica sacra" قد اكتمل بالفعل في عام (1634)، لكنه لم يصدر إلا عام (1650) وذلك من خلال يوهان موربنوس، الذي فند كل المواضع التي هاجمه فيها كابلوس، ونشرت هذه المواضع المحذوفة في رسالة عام (1651) إلى أوسيريوس. وهذا النقد المقدس أعاد نشره في هالى (1775 – 1786) الباحثان: G. J. L. Vogel، و J. G. Scharffenberg.

[2] يشير كابيلوس إلى نموذجه النقدي "العقاب الذي ورد في مواضع بعينها عند ماركوس تولليوس شيشرون" الذي كان من قبل هينرش استفانوس (1557).

1- اعترض كابليوس على المطاعن التي وجهها مورينوس فيما يتعلق بالتقاليد النصية في المعابد اليهودية. ولا نقصد بذلك "النسخ المختلفة" حول إفساد متعمد للنص من خلال اليهود، وإنما حول مواطن ضعف بديهية ظهرت في عملية استعادة الأسفار.

2- حقيقة الكتاب المقدس ليست عرضة للخطر بسبب الملاحظات والتأكيدات النقدية: "لا يزعزع ذلك الاختلاف في ثقتنا وتقاليدنا بل يحافظ على أهميتها".

3- سمح الرب بهذه "النسخ المتعددة". فهي ليست مضرة، لأنه يمكن إيجاد طريقة القراءة الواضحة من خلال "نقد الكتاب المقدس"، أي الفحص النقدي المناسب للموضوع.

4- يجب أن يدخل مفسر الكتاب المقدس في لقاء أكثر حرية مع النص التوراتي بدلًا من القواعد الصارمة. وسيؤدي هذا إلى فتح الطريق لبحث أكثر حرية للكتاب المقدس على أساس علم مناهج النقد النصي. ولكن التناقض كان قويًا للغاية بحيث إن كابليوس استطاع فرض إرادته في البداية[1]. وكان التقدير الموجه إلى بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير كبيرًا لدرجة أن أبحاث كابليوس لم تجد لها صدى في سويسرا وألمانيا[2].

---

[1] بينما لم تنجح أبحاث كابيلوس في سويسرا أو ألمانيا، انتشرت أبحاثه في انجلترا وفرنسا وهولندا بصورة كبيرة. وبشكل عام تقدمت دراسات التوراة في هذه البلاد عن العمل الذي أنجز في ألمانيا.

[2] كتب بوكستروف الصغير في البداية De punctorum origine antiquitate et autoritate opp. وكشف لودفيج كابللي سر علامات التشكيل. وأجاب كابيلوس في عمله „justa defensio adv. injustum censorem“ ولكن نسخة طبق الأصل من بوكستروف تحت عنوان Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae وسمع مرة أخرى كابيلوس في " الرد على بوكستروف: وكان من دعاة رأي بوكستروف: واسموث، ليفوت، جودوين، ليوسدن، ليدكر، لوشر وكاربتسوف.

15. هوجو جروتيوس

يحتل هوجو جروتيوس مكانة بارزة في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم، ويعتبر كتابه "ملاحظات على العهد القديم" المنشور عام (1644) في باريس عملًا تفسيريًا جديدًا تمامًا، وربما يمكن مقارنة إطاره العام الأساسي مع تفسير مزامير الكفارات السبعة الذي قدمه يوهانس رويشلين من علماء المذهب الإنساني قديمًا.

اتسعت آفاق المعارف جدًا في تلك الأثناء، وأجرى جروتيوس ملاحظاته الثاقبة على نص الترجمة اللاتينية للعهد القديم ليس فقط بدقة لغوية "عن النص العبري"[1]، بل كان لتوضيحاته اهتمامان أساسيان آخران. فالعالم الهولندي الذي نشأ في بيئة إصلاحية، تحرر أكثر وأكثر من تبعات الكنيسة شيئًا فشيئًا، فتبنى مقترحات حاسمة من كابليوس . واستطاع عبر مناهج "نقد الكتاب المقدس" الانتقال إلى وسائل النقد النصي التي مثلت شعورًا بارزًا لاختيار النسخة الصحيحة. وبرز بالإضافة إلى ذلك في عمله "ملاحظات على العهد القديم" في التأكيد الذي عرفناه عند السوزيين، وهو أن جروتيوس بحث عن الخلفية التاريخية الدنيوية لأقوال العهد القديم بعيدًا عن كل عناصر تاريخ الخلاص، فقد بحث عن تفسير تاريخي خالص. ويعد فقه اللغة والنقد النصي والتاريخ عوامل حاسمة في العمل التفسيري وملاحظة الكتاب المقدس.

ولكن جروتيوس تعامل بالطريقة المميزة للمذهب الإنساني مثل رويشلين. فقد عُرضت الملاحظات الدقيقة باختصار ووضوح في موضوعية هادئة (كلمة كلمة) دون أية نبرة لاهوتية. وانطلقت الجمل بحصافة موضوعية. وهو يعتبر في اتجاه تطور الفكر الإنساني في بحث العهد القديم آخر وأهم رائد قبل الازدهار الكبير الذي حدث في عصر التنوير.

وفي دراسة مفيدة إلى حد ما حول "المصطلح الصحيح واستعمال الموروث التفسيري في الكنيسة الإنجيلية" قسم فريدريش لوكي البحث البروتستانتي للكتاب

---

[1] Annotata ad Vetus Testamentum, praefatio.

المقدس إلى مراحل. وبدأت المرحلة الأولى بالنسبة له بالحركة الإصلاحية التي تعتبر "منشئة للمبدأ التفسيري البروتستانتي".

ثم نقرأ: "تكمن المرحلة الثانية في ظهور التفسير الأرمني، الذي عبر عنه هوجو جروتيوس بأوضح شكل عن طابعه الأساسي وتحرر العنصر النحوي والتاريخي من الروابط العقائدية والكنسية"[1]. وهذا الحكم صحيح تمامًا. وبرز عند هوجو جروتيوس التقليد الإنساني بوضوح مقنع والذي واصل حياته عند السوزيين والأرمينيين.

ويتم غالبًا التغاضي عن مدى تأثر جروتيوس بمنهج التفسير عند كالفين . وكشف لودفيج ديستل عن هذه العلاقات بشكل صائب. وحدث على أي حال تلقي مبادئ كالفين التفسيرية باستبعاد كامل لكل ما هو عقائدي- لاهوتي. وقد ظهرت عند كوسيوس العناصر العقائدية- اللاهوتية للتقليد المنطلق من كالفين . ويجب بالإضافة إلى ذلك التفكير في شيء آخر. هو أن جروتيوس كان خبيرًا كبيرًا في التفسيرات اليهودية في العصر الوسيط. وقام في هذا الصدد أيضًا باتباع "علماء اللغة العبرية" الإصلاحيين، وبدأ بوجه خاص في الكتب اللغوية بنقد رزين. وركز في المقام الأول على الأعمال الفيلولوجية. وهكذا قابل هوجو جروتيوس- مثل كالفين تهمة التهويد". وتم التأكيد بشدة على أن جروتيوس قد ألقى كل الأثقال العقائدية، وبدأ بفهم تاريخي جديد وحر. كما نسيت سياقات التقليد بسهولة.

تلاقت في كتابه عن العهد القديم جهود رويشلين اللغوية والاتجاه التاريخي العقلاني للسوزيين ومنهج النقد النصي لكابليوس . وإذا كان السوزيين فصلوا العهد القديم لأسباب تاريخية عقلانية عن العهد الجديد، فإن جروتيوس مارس عملية الفصل النقدية هذه بشكل أكثر قوة. فأدخل العهد القديم في محيط الأدب والتاريخ الإنساني، وفصله تمامًا عن السلطة التفسيرية للعهد الجديد.

---

[1] حول المفهوم الصحيح وموروث التفاسير، انظر:

F. Lücke: Theol. Zeitschrift (herausg. von Schleiermacher, De Wette und F. Lücke) 1822 3. Heft, S.140.

بلا شك فإنه من المفهوم في هذه العملية لم يتم فقط التشكيك ومنازعة عقيدة الإلهام، وإنما أيضًا كل الفكر العقائدي. وقد سعى جروتيوس إلى البحث عن "المعنى الأساسي "في العهد القديم. وبهذا حمى الفهم الذاتي التاريخي اللغوي للنصوص من أي تأثير من جانب العهد الجديد أو العقيدة. وبهذا فصل "المعنى الحرفي" الإصلاحي عن البشارة والسماع في الكنيسة.

ظهرت هنا مشكلة غير قابلة للحل في الوقت الحاضر. هي أن جروتيوس سعى في الواقع لاستعادة التوجه المنطقي إلى المعنى الحرفي بالنسبة لمنهج التأويل الإصلاحي. ومع ذلك يتم تجاهل محتوى الوعظ لنصوص الكتاب المقدس تمامًا، حيث إن هذا المسعى موجه ضد العقائد الأرثوذكسية، ويميل إلى الأنماط التاريخية العقلانية. وعلى الفور فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن التعبير عن المعنى الأساسي، الذي حاربت من أجله الحركة الإصلاحية، في ظل الرفض الشديد للاستنتاج العقائدي للوحي أو تشابهات للعقيدة كمعيار صحيح لتفسير الكتاب المقدس؟ ألم يقصد لوتر بالمعنى الحرفي شيئًا مختلفًا عن ما قصده جروتيوس بالمعنى الأساسي؟ ما هو هذا الاختلاف؟

نجد في تفسير أنشودة عبد يهوه والمزامير أمثلة مميزة لطريقة التفسير الجديدة التي تحمي المعنى الأساسي من أية إمكانية تفسير لاهوتي وعقائدي. فعبد يهوه في المعنى الأساسي ليس عيسى المسيح، وإنما في الأناشيد الأولى إشعيا نفسه، وفي سفر إشعيا 53 هو إرميا. وتعتبر المزامير تعبيرًا عن حالة من التقوى فريدة. ويعد هذا التصور التاريخي المتمركز حول الجنس البشري في التأويل مميزًا للمذهب الإنساني وروح التنوير، الذي تسود من خلاله "الملاحظات". وأبرزت سلطة الكلمة الإلهية. وبالتالي فإن العبارات النصية ليست محصنة ضد نظرية الإلهام الأرثوذكسية وضد الفروض العقدية، بل هي أيضًا محجوبة ضد إمكانية أن يتكلم الرب بنفسه في هذه النصوص. وهذا هو القرار الفكري الذي صدر في المذهب الإنساني واستأنفه المحافظون على إرث المذهب الإنساني. ولم يقم في القرن السابع عشر أحد بهذا الدور بوضوح مثل جروتيوس. وقد لوحظ باستمرار أن

تراجع جروتيوس ككاتب وقيامه بإعطاء الكلمة لآخرين (بوصفه تنازلًا للتقليد الكنسي)، وذلك في تلك المواضع من "الملاحظات" التي فيها يفسح جروتيوس مجالًا للمعنى الصوفي.

ومع ذلك، خفق قلب العالم الهولندي عندما كان يستشف من الكتاب المقدس - بأسلوب النزعة الإنسانية- إشارات للعدالة والسلام والوحدة. وفسر الفهم الذاتي لكتبة الكتاب المقدس، بأنهم أرادوا فقط تعليم أحداث تاريخية التي نكتسب منها "عظة أخلاقية"، وليس لها غاية أخرى. وهكذا يستطيع المفسر أن يسعى لمعرفة الحياة في إسرائيل. وبالفعل يوجد عند جروتيوس البحث النقدي التاريخي، كما يظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولذلك ليس من المستغرب أن أبراهام كوينن قام في ذروة علم النقد التاريخي في زمن فلهاوزن بالثناء على جروتيوس واعتبره المكافح البارز في اهتماماته البحثية الخاصة[1]. ونجد ذكر رد فعل اللاهوت البروتستانتي على "ملاحظات" هوجو جروتيوس في تعبيرين مميزين لمعاصريه. وكان أبراهام كالوف المتَبِع للوتر الخصم القوي لهوجو جروتيوس. وبالنسبة لكالوف كانِ عمل التفسير "ملاحظات على العهد القديم"مقارنة غير ملائمة مع مقدسات الوثنيين، وخليط بين ما هو إلهي وما هو بشري[2].

أدرك كالوف أن التخلي عن السلطة الإلهية في الكتاب المقدس تفتح أبوابًا واسعة للسلطة البشرية. وبالتالي فإن كالوف ألقى باللوم على سعي الحركة الإنسانية التي من خلالها أصبح للوجود البشري أو "حياة إسرائيل" مجالًا مستقلًا، ولكن نسبت إليها لاحقًا نعمة إلهية مؤكدة. وكان هدم الجدار العازل بين المقدس والدنيوي بالنسبة لكالوف سببًا في التناقض الشديد. وحكم يوهان جوتلوب كاربتسوف بحدة أكبر على جروتيوس. فتحدث عن: "الموهبة غير البارعة التي بالنسبة لها لا شيء يعد جميلًا سوى ما ورد في كلمات المسودة الرقيقة".

---

[1] A. Calov, Biblia V. et N. T. illustrata, 2. Ausg. 1719, Tom. I, Prol. p. 18.

[2] J. G. Carpzov, Introductio ad libros Canonicos V. T. omnes, 2. Aufl. 1731, Torm. III, p. 203.

لقد لمّح كاربتسوف هنا إلى طريقة التفسير التاريخي- العقلاني، ومناهج مقارنة تاريخ الديانة. وقام بذكر جروتيوس بازدراء: "هو يفسر المقدس من منظور دنيوي"[1]. وأثار المسار الدنيوي الوثني والمتمركز حول الإنسان لتفاسير العالم الهولندي علماء اللاهوت بشدة وأظهرت تناقضًا، والذي صعد مثل موجة من التمرد ضد الجسم الغريب.

16. يوهانس كوسيوس

كان يوهانس كوكسيوس أيضًا من بين المعارضين بقوة لهوجو جروتيوس[2]. فقام بوضع مفهوم جديد عام للمبادئ الحاسمة في تفسير "الملاحظات". وكان كوسيوس مثل جروتيوس يتمتع بمعارف نحوية ومعجمية وتاريخية ممتازة. وسعى في تفسيره المقتضب والمؤثر إظهار المعنى الحرفي للنص بصورة نقية قدر الإمكان. وعلى أية حال فقد كان كوسيوس حاسمًا فلم يقم بتداخل عقلاني- تاريخي في أقوال النص. رغم أنه يتفق مع جروتيوس في رفض التفسير الأرثوذكسي السطحي وغير التاريخي والعقائدي، غير أن جهده من أجل التاريخ لا يتجرد من الحدث الداخلي في الكتاب المقدس.

وباعتباره وريث التقليد الإصلاحي تلقى "عهد الرب" وخطط تاريخًا للعهد، أي تاريخ قطع العهد مع الرب[3]. وفهم الوحي من ناحية تاريخ العهد باعتباره كيانًا رئيسًا في مجال التاريخ[4]. ووضع تاريخ الخلاص كله تحت موضوع عام جديد لتاريخ

---

(1) A. a. O. Tom. I, p. 104.

(2) G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923.

(3) حول تاريخ اللاهوت الاتحادي، انظر:

Schrenk, A. a. O. S. 36 f. und K. Barth, Kirchl. Dogm. IV, 1 S. 59 ff.

(4) عن العمل الرئيسي لـ كوكيوس، انظر:

„Summa doctrina de foedere Dei et testamento explicata", 1653, dann 1660. – Opera omnia, Amstelod. 3. Aufl. 1701–1706, 12 Bände fol.

الخلاص. ومع هذا المفهوم، يوجه كوسيوس فهم التاريخ المزدهر ببطء في القرن السابع عشر إلى الداخل، أي إلى داخل أحداث الكتاب المقدس. فرسم تاريخًا خاصًا للخلاص في التاريخ العام للعالم، وركز البحث اللاهوتي على التاريخ الفريد للعهد.

لقد عرض كارل بارت الأهمية التاريخية اللاهوتية كما يلي:"كان للاهوت الاتحاد الأسبقية في مواجهة الفلسفة اللاهوتية في العصر الوسيط السابقة عليه، والمحيطة به. وتكمن أسبقية لاهوت الاتحاد في أنه فهم عمل وكلمة الرب المشهود بهما في الكتاب المقدس (نحن موجودون في عصر الباروك!) بشكل حركي وليس ساكنًا على أنهما أحداث وليس نظامًا من الحقائق الرصينة القائمة بذاتها. ولو قرأنا ... كوسيوس، سيتولد لدينا انطباع بذوبان العقائدية التقليدية كلها مثل فيض من الحمم المجمدة. ولم تعد الأماكن أماكن ثابتة، والتي يرتبط فيها هذا باعتباره علمًا مجردًا في حد ذاته، وباعتباره حقيقة ظاهرة بذاتها. وأصبحت هذه الأماكن الآن مراحل مختلفة في سلسلة من الأحداث، أي لحظات فريدة لحركة ما. وتفهم هذه الحركة الآن على أنها الحقيقة المسيحية، وأصبحت العقيدة المسيحية تقليدًا لهذه الحركة. ويدور الأمر في اللاهوت حول عرض واسع لتاريخ الرب والإنسان، وهذا التاريخ يتدحرج من بدء الخلق حتى يوم القيامة. وقيل بالنظر إلى الشريكين (الرب والإنسان) أن الأمر يدور حول تاريخ العهد بينهما (الذي بدأه الرب بالطبع، وتحكم فيه وقاده إلى هدفه). وقيل في القرن التاسع عشر أن الأمر يدور حول تاريخ الخلاص (العقيدة الكنسية، العدد الرابع، ص58). وبالطبع لا يجب أن نتذكر تسفلينجي وكالفين وموسكولوس فقط عند بحث وعرض التاريخ الأول لتخطيط كوسيوس باتباع تيار التقليد الإصلاحي. ونعود بالسؤال حتى أوجستين وإرنايوس. (قارن كارل لوفيت "تاريخ العالم وتاريخ الخلاص، الطبعة الرابعة 1961).

يعني تخطيط لاهوت الاتحاد رفضًا للنزعات التاريخية العقلية والدنيوية في عمل هوجو جروتيوس. ويفهم هذا التخطيط باعتباره فرضية مضادة للعقيدة غير التاريخية للأرثوذكس. وهكذا ظهرت في المقابل لجروتيوس وكوسيوس في اللاهوت البروتستانتي لأول مرة المشكلة التي لم تهدأ في تاريخ البحث النقدي التاريخي عن "التاريخ وتاريخ الخلاص".

نلاحظ حدة المعالم التي وضع فيها جروتيوس وكوسيوس هذه المشكلة. والتفت جروتيوس بإصرار إلى التقسيم العام للتاريخ. بينما أكد كوسيوس بلاهوته الاتحادي على السريان المطلق للتقييم الخاص لتاريخ الخلاص. ودخل الأول (جرتيوس) في دوامة التفسيرات العقلانية الدنيوية والمتمركزة حول الإنسان. بينما أبرز الآخر (كوسيوس) تاريخ العهد بتوضيح شبه أسطوري وتقيد بشكل صارم ومتسق بوجهات النظر اللاهوتية عن الكتاب المقدس. ولكن كوسيوس مارس أيضًا نقدًا مختلفًا. فإذا كان السوزيون وجروتيوس استطاعوا لأسباب تاريخية فصل العهد القديم عن العهد الجديد، فقد اكتشف كوسيوس الآن في التاريخ الداخلي للكتاب المقدس خللًا في العهد القديم. وهو أن تحقيق العهد الجديد لم يكتشف بعد في شرائع العهد القديم. وتلقى الناس في العهد القديم إصلاحًا لهذا الخلل من خلال النبوءات التي أنتج بها ربط مع حدث التحقيق. ولم يستطع كوسيوس التخلي عن الانتقال إلى التفسير طبقًا للأنماط في تفسير هذه النبوءات، وكذلك من حيث تاريخ العهد الشامل. وحتى لو لم يغطي الخلل على النبوءات، فيجب تفسيرها وفهمها على أساس تحقيقها، وانطلاقًا من تحقيقها باعتبارها تعويضًا عن النقص في العهد القديم.

وأعطى الحق المناسب للمعنى النمطي في موضع آخر. ويشترط اكتشاف المعنى النمطي تأكيد التناغم والتماثل والتشابه في تبليغ الكتاب المقدس. فما قاله موسى في توافق مع رسالة كل رجال الرب الآخرين. وتفسر أسفار الكتاب المقدس بعضها بالتبادل. فهي تحوي حقيقة وعظة. ويعتبر الروح القدس في هذه المنظومة "مثلما هو في كل مكان" (قارن جرهارد شرنك، ص31).

وتتأسس وحدة وسياق العضو الحي في قطع العهد. ويعتبر جوهر العهد بمثابة نقطة الذروة للوحدة، أي المسيح ومملكته. وتعد وجهة النظر هذه محددة عبر إلغاء العهود. وعهد الاتحاد شرط لاكتشاف المعنى النمطي.

ولا يمكن أن نعرض هنا بالتفصيل كيف تتداخل العقيدة والتفسير عند كوسيوس. ومما لا شك فيه، أن فضل هذا اللاهوتي يكمن في أنه أراد أن يؤمن للتفسير

أساس البحث اللاهوتي ويرسي الفهم التاريخي في الأحداث الداخلية للكتاب المقدس. ولكن مشكلة "التاريخ وتاريخ الخلاص" سترافقنا من الآن فصاعدًا في كل غدوة وروحة. ونتذكر في هذه المناسبة أنه يوجد تشابه مع اللاهوت الاتحادي لكوسيوس في كتابه "عهد الرب مع الإنسان" (1654) على أرض التقليد اللوثري عند كاليكست.

17. مذهب الربوبية[1]

امتدت تأثيرات هوجو جروتيوس بعيدًا جدًا، حتى أن مذهب الربوبية الإنجليزي الناشئ تلقى دوافع قوية منه. وكان اللورد هيربرت فون شربورى الأب الروحي لديانة الطبيعة الربوبية، صديقًا للعالم الهولندي. وتنفست الأفكار الفلسفية للربوبية من البداية بالفكر الحر العقلاني الواسع الذي تحققنا منه في عمل هوجو جروتيوس. ويمكن هنا فقط أن نُلمح إلى أن مذهب الربوبية الإنجليزي قد شارك بديناميكيته الفكرية الخاصة في تحرير العهد القديم من التشابكات اللاهوتية في الفكر الأرثوذكسي. وتم بعزم تدمير الجدار العازل بين ما هو إلهي وما هو بشري[2]. وهكذا لم يعد هيربرت فون شربورى يستنتج شرعية قانون الطبيعة من الوصايا العشر، وإنما من التوافق مع العقل أو الأخلاق العقلية[3]. وعرض في كتابه "عن الحقيقة" (1624) أن الإيمان بالرب والجزاء في الآخرة أمور فطرية بالنسبة للإنسان، وبالتالي يمكن البرهنة عليها بشكل عقلاني. ويعد الوحي حقيقيًا إذا وافق العقل. ف "الطبيعة"

---

[1] هو مذهب تأليه الطبيعة ويعني قدرة العقل على معرفة وجود الله دون معرفة صفاته، وجحد اليوم الآخر ورفض العناية الإلهية بدعوى أن العالم محكوم بقوانين. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 157). (المترجم)

[2] عن مذهب الربوبية، انظر: G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841. ويقدم ل. ديستل سردًا مفصلًا عن أهمية مذهب الربوبية الإنجليزي بالنسبة للبحث الكتابي المرتبط بالعهد القديم، وذلك في عمله: „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“, S. 539 ff

[3] انظر: H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury, 1914.

و"العقل" كلمات سحرية، توجد في محور الاهتمام. ونبع منها "اللاهوت الطبيعي"، وتم لأول مرة طرح السؤال كيف يمكن فهم اختلاف الأديان بالنظر إلى الجوهر المتطابق لكل تعبيرات الحياة الدينية بأفكار دقيقة. وفكر هيربرت فون شربورى في الانحراف العام عن بساطة ووضوح الدين الطبيعي البدائي، وربط مصطلح " كل الوحي في الكتاب المقدس بمفهوم الدين الأصلي[1]. وكانت الإشكالية التاريخية الدينية في مهدها[2]. وعلاوة على ذلك، يجب إدراك أن ديانة التنوير عند اللورد هيربرت فون شربورى كان لها تأثير هائل ليس فقط على مذهب الربوبية الانجليزي، وإنما أيضًا على حركة التنوير التي بزغت فيما بعد في ألمانيا. وبرزت بشكل أوضح من هربرت فون شربورى التصورات الأولى لطريقة الملاحظة الطبيعية والتاريخية الدينية في كتاب جون سبنسر "شرائع الشعائر العبرية وعناصرها" (1683-1685) في جملة أمور. واقترح هيربرت فون شربور أن شرائع القرابين في العهد القديم يجب أن تُفحص على أساس أصلها الوثني. وتكمن أهمية مذهب الربوبية في أنه عزل العهد القديم عن طريقة الملاحظة المنعزلة ومقارنته مع الظواهر الدينية الطبيعية. لكننا لا نريد أن نشغل أنفسنا هنا بالتفصيل بالديانة الطبيعية الروحية، وتأثيراتها على بحث العهد القديم، وإنما نتوجه على الفور إلى أبحاث العهد القديم لفيلسوف عظيم في مذهب الربوبية.

> قبل أي شيء نقتبس التعبيرات المميزة عن مذهب الربوبية. فيبدو هربرت فون شربورى في كتابه "عن الحقيقة" (1624) معتدلًا ومتدينًا. فقد أكد أنه توجد "سلطة عليا"، يجب التوجه إليها بالعبادة وتشمل العبادة ممارسة الفضيلة. ولكن تم توضيح طريقة العرض الخاصة عن الحقيقة على الفور في بداية الكتاب الممهد للطريق بالتوضيح التالي: "أنبهك عزيزي القارئ في البداية إلى أن هذه ليست حقائق

[1] لا ينبغي هنا إلا أن أوضح أن د.هوم قد جادل فيما بعد مقارنة الدين، ورفض وجود الدين الطبيعي.

[2] انظر بوجه خاص كتاب شربوري (1643) "De religione gentilium„ إن النبض الرئيس للمطالب الدينية العامة للرب عند هربرت من شربوري هي الاقتناع بأن الوثنيين لا يضيعون في مسافة كاملة عند الرب. نخلقت العناية الإلهية للعالم في الدين الفطري البسيط الذي ينظر إلى مظاهر كل التعابير الدينية للحياة . ومن المهم جدا هو أنه في عام (1672) اكتشف مارشام العلاقة بين عبادة العهد القديم والمؤسسات الوثنية.

الإيمان، التي أعرضها هنا، وإنما حقائق الفهم ..." فشتان بين حقائق الإيمان وحقائق العقل . ورأى ميشيل لى فاسور في كتابه "الدين الحقيقي" (1688) مذهب الربوبية أنه: "بشكل أكثر عقلانية وذكاء من المتشككين والأبيقوريين[1] يعترف بعض أتباع مذهب الربوبية في عصرنا بصراحة، بأنه توجد مبادئ في أي ديانة طبيعية وفي أي أخلاق طبيعية، وأن على الإنسان أن يتبعها. لكنهم يضيفون أن هذه المبادئ تكفي، وأننا لسنا بحاجة إلى الوحي، ولا إلى قانون مكتوب لتوضيح ما هو مطلوب فيما يخص الرب والآخرين. ويمكن للمرء أن يسترشد بالعقل، وسيظل الرب راضياً عندما نتبع مشاعرنا الدينية والأخلاقية، التي شكلها في نفوسنا ... (الفصل الأول، ص7). قارن باول هاتسارد "أزمة الفكر الأوروبي"، الطبعة الثامنة 1939، ص192 والصفحتين التاليتين.

يجب الإفصاح عن التفسير الذي قدمه توماس هوبز في كتابه "ليفياثان أو مسألة وشكل وسلطة الحكم" (لندن 1651) عن نشأة الأسفار الخمسة. وهكذا نرتبط الآن من جديد بخط التطور ماثيوس- بريرا- بونفريرا ونسأل: أي إسهام قدمه الفيلسوف الإنجليزي لفهم أسفار موسى الخمسة. ويمكن إيجاز ما أسهم به في خمس نقاط[2]:

1- لأنه من المستحيل أن ننجح في مسعانا للكشف عن مؤلف الأسفار الخمسة بسبب نقص المعلومات، فيجب لاعتبارات عامة أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك المعيار النقدي الموضوعي: "الضوء الذي يهدينا في هذا السؤال هو ذلك الذي يصل إلينا من الأسفار ذاتها، وهذا الضوء لا يهدينا إلى كاتب كل سفر، لكن من المجدي أن نعرف من خلاله الزمن الذي كتبت فيه".

---

[1] الأبيقورية أسسها أبيقور (341 – 270 ق.م) في أثينا عام 306ق.م. علم فيها تلاميذه فن الحياة العاقلة وهو أن الغاية من هذا الفن تحقيق السعادة التي هي اللذة التي تتفق مع العقل. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 16) المترجم.

[2] الاقتباسات التالية أخذت بصورة جوهرية من الوصف التفصيلي الذي قام به هـ. هولتسنجر عن تاريخ بحث الأسفار الخمسة، انظر: H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 33 f.

2- العنوان "أسفار موسى الخمسة" لا يعطينا برهانًا قويًا عن شخص الكاتب، وكذلك عناوين الأسفار التاريخية الباقية: "بالنسبة لعناوين الأسفار فهي تميز الموضوع أكثر من الكاتب". ويجب عند السؤال عن كاتب وزمن كتابة الأسفار الخمسة أن ينفصل البحث عن التقليد الذي يحكم الكنيسة.

3- اعترض هوبز مثل بونفريرا على تفسير المفارقات التاريخية عبر الإشارة إلى شخصية النبي موسى. وتحدث هوبز عن الموضع محل النقاش الدائم سفر التثنية 34: 6 قائلًا: "كان تفسيرًا غريبًا أن يقال إن موسى تحدث عن قبره، وأنه لم يتم العثور عليه حتى ذلك اليوم، وكان موسى لا يزال على قيد الحياة". وأبدى هوبز اعتراضه على بونفريرا في أنه لا يجب التفكير في حدوث إضافة من محرر ما في الأسفار الخمسة. واعتمد على سفر التكوين 12: 6 والاقتباس من سفر العدد 21: 4- 14.

4- ابتعد هوبز عن أي ارتباط بالتقليد القائل بأن موسى هو المؤلف، كما لاحظنا عند بيريرا وبونفريرا. وأوضح (مثلما رأى قديمًا أندرياس مازيوس) أن الأسفار الخمسة كتبت بعد موسى: "لم يكتب موسى كل ما قال إنه تجب كتابته". وخلق هذا مجددًا مجالًا للنقد الراديكالي الموجه للأسفار الخمسة، الذي بشر به كارلشتات ومازيوس.

5- تجدر ملاحظة أن هوبز عزا بعض الأجزاء فقط من سفر التثنية إلى موسى. وتناول الفيلسوف الإنجليزي كمثال الإصحاحات 11-27 من سفر التثنية. ولم يكن هوبز الرائد الأول لرفض التقليد الكنسي، ولا في مجال نقد الأسفار الخمسة المنتشر فحسب، والتي توجد باستمرار في صدارة الاهتمام، بل فسر أيضًا سفر يشوع بطريقة مماثلة، ولا يعزي نبوءات سفر دانيال لدانيال[1]. ومبدأ التوضيح العقلاني والطبيعي لكل أشكال التعبير الديني للحياة السائدة في مذهب الربوبية، يتم تأكيده

---

[1] انظر: Léviathan ch. 33. غير أن الصدمة الأكثر أهمية في النقد تلك التي أججها كتاب دانيال أنتوني كولينز بعنوان: A discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, London 1724.

بقوة في مسائل تاريخ نشأة أسفار موسى الخمسة. ولعب مذهب الربوبية الإنجليزي دورًا مهمًا في بحث العهد القديم. واعتقد أتباع مذهب الربوبية أنهم قادرون على كشف وإثبات العلاقة الدينية الطبيعية في العهد القديم بين المسيحية والظاهرة العامة للإيمان بالرب وتعبيراته عن الحياة وإقامة الدليل عليها. وسيكون خارج نطاق عرضنا إذا تناولنا "المسيحية العقلانية"، التي علّمها جون لوك، وديفيد هيوم. وتجب الإشارة إلى الأطروحات العلمية في تاريخ اللاهوت والفلسفة. ونسجل في هذا الموضع عوضًا عن ذلك تأثير مذهب الربوبية على فن تفسير الكتاب المقدس باعتباره حقيقة ذات أهمية. واتضح هذا التأثير في كتاب جان ألفونس توريتيني "مناقشة منهج تفسير الكتاب المقدس..." (1728).

وقد تلاقت في هذا البحث المنهجي نظرية المبادئ التفسيرية لكالفين وأفكار السوزيين والتوجيهات التأويلية لهوجو جروتيوس وبوجه خاص الأفكار الرائدة الربوبية الدليلية والعقلانية الطبيعية. وقد مثّل توريتيني نمط تلك "الأرثوذكسية العقلانية" التي تخطت بالفعل عتبة عصر التنوير، والتي يجب اعتبارها واحدة من العوامل الجوهرية في عملية التنوير الناشئة. ولأن مذهب توريتني المنهجي كان هو الحاسم في العصر التالي، فيمكن إيجاز مبادئه باختصار فيما يلي:

1- يجب تفسير الكتاب المقدس بطريقة مختلفة عن بقية الكتب.

2- من خلال ملاحظة معنى الكلمات والعبارات يجب استنتاج هدف المؤلف من سياق الكتابات الكلي.

3- يفترض الكتاب المقدس أن أولئك الذين يخاطبونهم أناس عقلانيون ويمتلكون مفاهيمه الخاصة من خلال "النور الطبيعي"، بحيث يمكن من خلالها الوصول إلى حقيقة الكتاب المقدس.

4- بما أن الرب هو العقل والوحي، فلا يمكن أن يكون هناك أي اختلاف بين كشف حقائق الوحي وحقائق العقل.

5- يجب أن يمتلك المفسر القدرة على وضع نفسه في أزمنة قديمة ومناطق قديمة، ويجب من جهة أخرى أن يكون قادرًا على عرض هذه العودة للماضي في عملية مطابقة للعقل[1].

18. إسحاق دى لا بيريرا

ظهر في عام (1655) في باريس كتاب لناشر غير معروف بعنوان: "قبل وجود البشرية أو التدريب على النشيد الثاني عشر، والثالث عشر والرابع عشر من الفصل الخامس لرسالة بوليس إلى الرومان. والتي فيها يرد ذكر خلق البشر الأوائل قبل آدم".

كان المؤلف هو الكاتب والعالم الإصلاحي إسحاق دى لا بيريرا. وأعطى هذا الكتاب دافعًا للتفكير في أن هذا الكتاب مهم وذو حجة ظاهرة وتخمينات ذكية دون الكشف عن مؤلفه. وذلك لأن هذا العالم الفرنسي عرض حقائق خطيرة. فقد هاجم التعاليم الكنسية السائدة، بصورة زعزعت معها كل الأسس. وعند اكتشاف مؤلف هذا الكتاب المثير للانتباه حُبس على الفور في بروكسل. وكان على إسحاق دى لا بيريرا ليستعيد حريته مجددًا أن يتنازل عن " هرطقاته". وقد فعل ذلك.

كان سبب العداء الشديد يكمن في التصور الذي عرضه لا بيريرا بأنه كان يوجد بشر على الأرض قبل آدم. وقد اكتشف العالم الفرنسي فجأة المشكلة الكاملة لما قبل التاريخ للكتاب المقدس، وأحدث صدمة غير مسبوقة للتعاليم الكنسية الرسمية.

---

[1] قارن المقتطفات النصية عند:

W. G. Kümmel, Das Neue Testament – Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958, S. 65 ff.

كيف توصل إسحاق دى لا بيريرا إلى نظرية الآدميين قبل آدم؟ إنه لم يستطع التوفيق بين ازدهار الحضارة عند الكلدان والمصريين القدماء، وأيضًا عند الصينيين مع الحكاية الواردة في الكتاب المقدس عن أن أصل البشر من آدم. ولذلك كان يجب تفكيك إطار الكتاب المقدس عن أحداث العالم. وكان هذا واحدًا من أهم إجراءات النقد في منتصف القرن السابع عشر، الذي تم من خلاله تدمير فهم وصورة تاريخ العالم التقليدي المعتمد على الكتاب المقدس. وسعى لا بيريرا إلى إيجاد مبدأ تعليمي جديد والتمييز بين بشرية مخلوقة قبل آدم، وخلق آدم باعتباره الأب المؤسس لشعب اليهود. ورافق هذا الهجوم رؤية "استعراض عالمي لعالم الشعوب" والتي قام بها جورج هورنيوس المؤرخ العالمي من مدينة لايدن. قارن راينهارد فيترام "الاهتمام بالتاريخ" (1958)، ص 124.

وقد عبّر إسحاق دى لا بيريرا عن رأيه في الأسفار الخمسة في سياق هذه النظرية المعكوسة، ولفت الانتباه إلى الأسئلة الحاسمة للقضايا النقدية الجذرية التي أثارها كارلشتات ومازيوس وهوبز. وتغلغل مؤلف كتاب "الآدميين ما قبل آدم" بشكل أقوى في أسفار موسى الخمسة، وطور في كتابه الرابع "منظومة اللاهوت" أبحاثه التي أجراها بدقة منهجية. ولاحظ في البداية ما يلي: "لا أعرف حقًا، من ذا الذي اقتنع واكتفى بأن أسفار موسى الخمسة كانت بخط يده. هذا ما دفعني للقول إن تلك الأسفار الخمسة ليست نسخًا أصلية تعود لموسى، بل أعتقد أنها مختارات ومكتوبة بواسطة شخص آخر. السبب الأول الذي دفعني لذلك أنه يُقرأ في هذه الأسفار أن موسى قد مات. فمن ذا الذي يمكنه القول إن موسى يكتب بعد موته؟ يقول الناس إن يشوع أضاف بعد موت موسى الفصل الأخير لذلك الكتاب الذي نقشه يشوع، ومن يعتقد أنه تم تأليفه بواسطة يشوع نفسه، مثلما يعتقد أن الأسفار الخمسة قد كتبت بواسطة موسى"[1].

لقد نوقشت مجددًا المسائل التي لوحظت مرات عديدة في تاريخ بحث الأسفار الخمسة. ولكن أضاف بيريرا مجموعة من الأدلة الجديدة. والتي تم إحصاؤها في إيجاز مقتضب ومحدد كما يلي:

---

[1] Systema, theologicum, p. 173.

1- ورد كثيرًا في سفر التثنية 1 "عبر الأردن". لكن ما كتبه موسى هو "جانب الأردن"[1].

2- تم في سفر العدد 21: 14 اقتباس "كتّاب حرب". وتؤدي هذه الحقيقة إلى الترجيحات التالية: "يجوز لي بالطبع أن أعتقد أن موسى هو من سجل المذكرات اليومية لكل الأمور العجيبة التي أجراها الرب من أجل اليهود على يد قائدهم موسى. بالطبع من بين هذه المذكرات الكتّاب الأول لحروب الرب بعد موسى بفترة زمنية طويلة التي يمكن أن تكون قد تلاشت. ومن الآن فصاعدًا تم الحفاظ على سفر "العدد". وبالتالي فإنه ليس من خط يده، كما أنه ليس نقلًا عما كتبه بخط يده: بل إنه حقًا في الواقع كما يجب علينا أن نعتقد أنه نقل عن نقل"[2].

3- في زمن ما بعد موسى تقودنا الملحوظة الواردة في سفر التثنية 3،11 14 عن يائير بن منسى: ولم يكن موسى حتى اليوم قد كتب[3]. ينطبق هذا الرأي النقدي أيضًا على الخبر الوارد في سفر التثنية 3:11.

4- توصل بيريرا في النهاية إلى الاقتناع بتجميع عناصر مختلفة في الأسفار الخمسة، تلخص النتيجة في الجملة التالية: "لكنكم أنتم، الذين يقع على عاتقهم القيام بالتوفيق بينهم وإيجاد الحلول بطريقة أو أخرى وتخليصها من التعجل، ودون جدوى لم يفلح جهدكم كلكم، باستثناء أنكم قمتم بالتخلص من تلك العقد من خلال اهتمامكم البالغ، وأنكم اعتقدتم بالكتابات بطرق أخرى، لأنها تم اقتطافها وترجمتها من مؤلفين متنوعين".

---

[1] A. a. O. p. 174.

[2] A. a. O. p. 174 f.

[3] A. a. O. p. 178.

يمكن هنا إغفال ذكر كيف تصور إسحاق دى لابيريرا نشاط موسى الكتابي[1].
على أي حال تمت محاولة إثبات إمكانية واحتمالية وجود كتبة قبل موسى: "عرف العبريون الكتّابة قبل موسى. فماذا يمكن أن يكون حقًا وفعلًا قد كتبه العبريون سوى تاريخهم؟ فمن خلالهم على أية حال يُعتقد أنه كان على موسى أن يكتب سجل الأحداث المرتبطة بالتاريخ العبري، فما الذي منعه؟ إنه موسى بالقطع الذي كان عليه وحده على وجه الخصوص عملية نشر كل ما يتعلق بهم وبتاريخ فترتهم الزمنية، وأظن أنه قد كتب على فترات زمنية متفرقة الأشياء التي حجبتها العصور الزمنية، بسرعة حقيقية وعلى وجه الخصوص، تلك التي احتوت على تكوين العالم في سفر التكوين. لكن تعليقات الناقلين الذين اتبعوا موسى، والتي كانت أكثر إيجازا في تناول خلق العالم وأعتقد أن تطرق لنصائح اليهود الأوائل[2]". ويعتبر إجمالا كتاب إسحاق دى لا بيريرا وثيقة مهمة للنقد الحرفي المتوغل بقوة في الأسفار الخمسة. لهذا السبب وجب ذكر الاقتباسات باللاتينية.

19. باروخ سبينوزا

بلغ البحث النقدي العلمي للعهد القديم في القرن السابع عشر نقطة ذروة مهمة عبر إسهامات الفيلسوف اليهودي باروخ دى سبينوزا. ولأن والده رسم له الطريق ليمتهن الحاخامية. وجد العالم المولود في هولندا في شبابه منفذًا إلى العهد القديم العبري وإلى التلمود. ولكن سبينوزا اهتم مبكرًا بالدراسات الموسعة التي دخلت الحياة الفكرية النشطة في القرن الذي عاش فيه. فقد اهتم بشكل تفصيلي ببرونو وديكارت، لكنه لم يستطع طوال حياته الانفصال عن الأطروحات اللاهوتية التي نقلها التقليد اليهودي إليه. وكتابه

---

[1] A. a. O. p. 181 f.

[2] A. a. O. p. 181/2.

الشهير"رسالة في اللاهوت والسياسة" (1670) تعمق في التطور اللاهوتي خلال القرن السابع عشر[1]. اهتم سبينوزا، قبل أي شيء، بتفسير الكتاب المقدس. وكتب سبينوزا أهدافه في هذا المجال في الفصل الثامن من كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة": "إنني اعتزم الآن تحسينا لأسس فهم الكتاب المقدس لكي أبطل ليس فقط بعض الأحكام المسبقة القليلة، بل توضيح كل الأحكام المسبقة للاهوت بشكل عام. ولكني أخشى أن تكون محاولتي قد تأخرت. ومن المبالغة أن يقال إن الناس لم تعرف أي إصلاح في هذا، بل ما افترضوه في يوم من الأيام تحت ذريعة الدين يدافعون عنه بعناد، وهكذا ترك مكانًا صغيرًا جدًا نسبيا للعقل. لقد سيطرت الأحكام المسبقة على عقول البشر"[2]. ويجب في ظل هذه الظروف فهم إسهامات سبينوزا في بحث العهد القديم. حيث يجب التخلص من الأحكام الدينية المسبقة الجامدة. ويجب أن تفرض الملاحظة العقلية إرادتها. ونتناول في العرض التالي الإسهامات النقدية لسبينوزا في بحث العهد القديم وطريقة التأويل وبعض المسائل اللاهوتية الأساسية التي طورها سبينوزا.

يجب عندئذ تذكر حقيقة أن سبينوزا تلقى دوافع جوهرية في أبحاثه النقدية في العهد القديم من أوريل دا كوستا. فكان دا كوستا أيضًا هو من نقل لمؤلف كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" أبحاث ابن عزرا عن الأسفار الخمسة. ودا كوستا، الذي انتهت حياته بالانتحار يأسًا، كتب في اعترافاته: "فيما بعد... راودني الشك إذا كانت الشريعة الموسوية تعتبر حقًا شريعة الرب. لأنه كانت توجد أمور كثيرة تعارض

---

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، الاقتباسات المقدمة هنا مأخوذة من طبعة رسالة في اللاهوت والسياسية، تحرير: „Opera philosophica omnia " ed. A. Gfroerer.

[2] هذه الأسس لمعرفة المخطوطات تهدف إلى تنقيحها، وهي ليست فقط قليلة، إذ يرى ضرورة رفع التعصب الديني العام إلى معهدي. لكنني أخشى أن أقترب من الاختبار في وقت متأخر جدا، لأنه ينسج الأشياء بإحكام، إذ إن البشر لا يبذلون قصارى جهدهم ليتم تصويبهم حول هذا الأمر، لكن ذلك الأمر باحتضانه تحت نوع من التدين، ويدافعون باستماته، حيث لا يوجد أي موضع لإعمال العقل، باستثناء عدد قليل جدا من بينهم كما يبدو (إذا ما قارناهم بالآخرين)، وعلى ذلك فإن هذا التعصب يسيطر على عقول البشر" رسالة في اللاهوت السياسة، ص 158.

هذا أو تجبرنا على افتراض العكس. وتوصلتُ في النهاية إلى الاقتناع بأن القانون الموسوي ليس إلهيًا، وإنما فقط مجرد اختراع إنساني، مثلما توجد اختراعات عديدة في العالم. تعارض الكثير منها قانون الطبيعة. فالرب، خالق الطبيعة، لا يمكن أن يتعارض مع ذاته، وتظهر تلك الحالة من التعارض إذا حدد الإنسان شيئًا يتعارض مع الطبيعة التي هو خالقها". (اقتبس طبقًا لـ يوهانس همبل "الأدب العبري القديم"، 1930، ص3). وأثرت هذه المعايير ذات الصبغة العقائدية- الفلسفية بشدة على سبينوزا في إسهاماته عن نقد الكتاب المقدس.

اتجهت الأبحاث النقدية مجددًا في المقام الأول إلى الأسفار الخمسة. ولم يعرف سبينوزا فقط الأبحاث اليهودية لابن عزرا، بل كان على علم بالدراسات الحديثة أيضًا. ولا يمكن أن يكون موسى مؤلف الأسفار الخمسة، هذا ما برهن عليه العالم الخبير في الكتاب المقدس بالاعتماد على سفر التثنية 31: 9 وسفر التكوين 12: 6 وسفر التثنية 3: 14 وسفر العدد 12: 3 و31: 4 وسفر التثنية 33 :1. وختم حججه،التي تتبع في جزء منها البراهين المعروفة، بالعبارات التالية: "وعلى ذلك فإنه في ضوء كل هذه الأشياء يتضح بصورة جلية أن أسفار موسى الخمسة لا تخص موسى نفسه بل شخصًا آخر، وأن الذي كتبها عاش بعد موسى بقرون كثيرة[1]".

لكن من كان هذا " الشخص الآخر"؟ كتب سبينوزا: "لكن أي شخص كان هذا الرجل، لا أستطيع الكشف عن ذلك بوضوح، وعلى أية حال فإنني أشك أنه كان عزرا، إلا أن الوصول للأمر ليس بالهين وكذلك التخمين حوله"[2]. ومن ثم فإن الفرضية المذكورة نوقشت كثيرًا (والتي وضعها أيضا كوسيوس في اعتباره) والقائلة بأن عزرا هو مؤلف الأسفار الخمسة. ويؤكد سبينوزا على أن عزرا لم يكن في وضع يمكنه من أن تكون له الكلمة الأخيرة في هذا العمل الضخم، لكن سبينوزا لم يجرؤ على القول بشكل أكثر دقة عن أسباب هذا الانقطاع المبكر. وحتى سفر يشوع الذي تم

[1] Opera omnia, p. 161.

[2] A. a. O. p. 164.

إدخاله في هذا العمل الضخم لعزرا غير مكتمل. ويمكن تقدير الأهمية الكبيرة لهذه العبارات على تاريخ نشأة الأسفار الخمسة بجملتين:

1- قدم سبينوزا الدليل السلبي في إصرار شبه مكتمل، بأن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة مطلقًا.

2- جدير بالملاحظة أن سبينوزا قد اكتشف من نصوص الأسفار الخمسة الفرق الكبير بين الحد المنطلق منه (موسى) والحد المنطلق إليه (عزرا). واكتشف بذلك التطور التاريخي البطيء للتركيبة الأدبية للكتاب المقدس بصورة مقنعة. والإشارة إلى عزرا هي محاولة للوفاء بالحد المنطلق إليه في نشأة الأسفار الخمسة. وكان سبينوزا هو أول من اكتشف إشكالية التاريخ الأدبي في بحث العهد القديم. ويمكن من أبحاث سبينوزا النقدية العديدة أن نبرز فقط إسهامه عن تفسير سفر دانيال.

لقد عبر توماس هوبز عن شكه في أن يكون دانيال قد دون النبوءات بنفسه (ليفياثان، ص33). وكان رأي سبينوزا في المقابل أن الإصحاحات 1-7 قد اقتبست زمن المكابيين من الكتابات الكلدانية، ولكنه اعتبر الاصحاحات 8-12 أصلية. ومن المؤكد أن محررًا لاحقًا قد رتب ولخص ونشر كل هذه الاصحاحات (رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 19 والصفحتان التاليتان). ولم تكن تلك الملاحظات الأولية ذات أهمية قليلة لبحث أسفار الأبوكريفا.

ونعول قيمة كبيرة جدًا على الأبحاث في النقد الأدبي وتاريخ الأدب وعلى القواعد التفسيرية التي وضعها سبينوزا في موضوع تفسير "الكتاب المقدس" في الفصل السابع من كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة". فقد استهجن في البداية التفسير المألوف بكلمات قاسية: "أقول إننا نرى وجود الكثير من دارسي اللاهوت المهتمين، كيف يرمزون إلى أنفسهم، ويستطيعون أن ينتزعوا الحق من الكلام المقدس، وأن

يحصنوا سلطتهم الدينية، ولا يفعلون شيئًا آخرًا بشك أقل، وبتهور أكبر من تفسيرهم الكتابات الدينية، أو عقل الروح القدس"[1].

وتختلط خرافة غريبة وفقًا لملاحظات سبينوزا مع استخلاص هذا النمط الفاسد والمستهتر من المفسرين والاختراعات والخواطر من الكتاب المقدس: "أقبلت الخزعبلات على هذه الشرور، التي تعلم البشر كيف يحتقرون الفكر السديد والطبيعة، والتي تناضل من أجل الإعجاب وتوقير هذا الشيء فقط لأنها تستعين بهذا الشيء[2]". وينبغي أن يحصل "العقل" و"الطبيعة" الحاضرين في مذهب الربوبية الانجليزي وعند جروتيوس في تفسير الكتاب المقدس على مرتبة بارزة.

ويعد استدلال سبينوزا مهم جدًا في هذا الموضع: لأنه طبقًا لمنهج تفسير الطبيعة في هذا الصدد فإن تاريخ الطبيعة بالطبع ينبغي أن يوضع في إطار منظم، هذا التاريخ الطبيعي الذي منه، على سبيل المثال يمكن أن نخلص من تواريخ بعينها إلى تعريف لموجودات الطبيعة: وهكذا أيضًا ينبغي بهدف تفسير النصوص وتزيين تاريخها المحض ومنها نتوصل مثلما نتوصل من التواريخ المحددة ومن بدايات النص على عقل الكتاب من خلال النتائج المؤكدة[3]".

وقد استنبطت طريقة التفسير من منهج تفسير الطبيعة. ويجب أن تسود في العِلْمَيْن نفس قوانين المعرفة. ومع ذلك فإن تفسير الطبيعة لا يمكن أن يكون مناسباً إلا إذا كان التاريخ الطبيعي قد تم تجميعه مسبقًا من بياناته التي يمكن من خلالها تعريف الموضوعات في الطبيعة. وبناءً على ذلك فإن تفسير الكتاب المقدس لا يمكن تنفيذه بضمير إلا بشرط أن يكون قد تم إعداد تاريخ أدب الكتاب المقدس مسبقًا. ويمكن فهم رأي كتبة الكتاب

---

[1] A. a. O. p. 144.

[2] A. a., O. p. 145.

[3] A. a. O. p. 145.

قارن: L. Strauβ: Die Religionskritik Spinozas als Grund seiner Bibelwissenschaft, 1930

المقدس فقط من معلومات مؤكدة ومبادئ مضمونة. ونكتشف هنا على أية اقتراضات اعتمدت أبحاث سبينوزا في النقد والتاريخ الأدبي. وكتناول واضح للفرق بين "مصطلح منطلق من" و"مصطلح متجه إلى" في الأسفار الخمسة يعتبر اكتشاف "المعلومات المؤكدة"، التي بدونها لا يمكن استنتاج رأي الكتبة، ولا النتائج المستخلصة من هذا الرأي. ويتم لأول مرة عند سبينوزا صياغة مبادئ التأويل الأدبي- التاريخي. ومن المهم عندئذ استخلاص القواعد التاريخية الأدبية للتأويل من مبادئ تفسير الطبيعة وأن نضع في محور الاهتمام التمييز العقلي الحاسم. فيجب وفقًا لتعليمات سبينوزا أن نتناول كل النصوص بدقة: "أيا كان الشخص في هذه المناسبة وفي أي زمن وأخيرًا في أي لغة يكتب[1]".

بالطبع تتطلب هذه الأبحاث معرفة دقيقة باللغة وخصوصًا تاريخ اللغة. ويمكن اكتشاف تاريخ الأدب فقط من خلال تاريخ اللغة وتعبيراتها. وبطبيعة الحال، في مثل هذه التحقيقات يرتبط المعنى الحرفي ارتباطًا لا انفصام فيه بسياقات اللغة وتاريخ الأدب. ويمكن في ختام هذه الإشارة المقتضبة إلى طريقة سبينوزا في التأويل أن نلفت النظر إلى أن التمييز التاريخي الأدبي يرافقه تقسيم وتحليل لاهوتي جدير بالاهتمام. وحذر سبينوزا من البحث في العهد القديم عن عقيدة إلهية مساوية في القيمة ومساوية في التشكيل: "لأن الذي يعتقد في الأشياء التي توجد في النص ويتم احتضانه بواسطة الوكلاء، مثلما يحتضن النظام الكوني والكلي من قبل الرب، ولم تعرفوا بعناية ما يدور في رأس العامة، ولا يستطيع أحد الجمع بين آراء العامة والتعاليم الإلهية"[2].

لا يتم التمييز في هذه العملية التأويلية فقط بين عقيدة الإله والعناصر التي تكيف فيها الرب مع إدراك الشعب، بل لقد حدث التوفيق بين "آراء الشعب" وفصلها بوضوح عن العقيدة الإلهية. وتوغل سبينوزا بهذا التمييز في مضمون العهد القديم، وفصل بين العناصر الإلهية والعناصر البشرية. ويعتبر هذا المنظور التأويلي ذا أهمية كبيرة للبحث النقدي التاريخي.

(1) A. a. O. p. 147.

(2) A. a. O. p. 196.

وكان "اصطفاء إسرائيل" موضوعًا مثيرًا في بحث العهد القديم وتفسيره. وربما سيكون من الضروري كتابة بحث عن فهم اصطفاء إسرائيل في العصور المختلفة. وسيكون من الممكن في هذه النقطة المحورية الوصول إلى اكتشافات مفاجئة مذهلة ومفيدة. وتناول سبينوزا في الفصل الثالث من كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" وظيفة العبريين. وحاول في هذا الفصل أن يوضح لأسباب وجيهة عدم شرح فكرة الاصطفاء في العهد القديم، وإنما التحديد الإلهي نفسه. وتتضح في هذه الاستدلالات الحيرة التي وقع فيها سبينوزا بعدما ارتبط بلا تحفظ بالعقل وبالطبيعة وبالمعلومات المؤكدة.

ونقرأ بدهشة كبيرة التوضيح المتناقض تمامًا مع كل من العهد القديم وتاريخ اليهودية: "وعلى ذلك فإنه من خلال هذه الملاحظة فإن هناك تباينًا متبادلًا، والحق أنهم عاشوا في ظل تلك الأشياء أي فكر المجتمع وقوانينه، وتم توجيههم؛ وعلى ذلك فإن الفكر العبري، وليس الثقافة من خلال الفكر ولا راحة العقل من قبل الرب تم اختياره قبل أي شيء آخر، ولكن بفكر المجتمع وحظه الذي من خلاله يحصل على النفوذ، والتي من خلالها بقيت هي نفسها لسنوات طويلة"[1].

ولكن مصير إسرائيل، الذي يشير إليه سبينوزا، يتضح بأن العبريين تميزوا عن كل الأمم الأخرى بطمأنينة الحياة والمصير السعيد: "وعلى ذلك فإن اختيارهم ونداءهم يتوقف على التوفيق في فترته الزمنية وحده وعلى سبل الملاءمة" [2].

وتعرض هذه التوضيحات بوضوح إلى أين يؤدي البحث والتفكير التفسيري داخل النص عند سبينوزا. ويجب قلب العهد القديم كله رأسًا على عقب للوصول إلى مثل هذا التفسير لاختيار إسرائيل.

---

[1] A. a. O. p. 111.

[2] A. a. O. p. 112.

20. ريتشارد سيمون

بعد سنوات قليلة من نشر كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" (1670) ظهر كتاب نقدي، وهو عمل بالغ الأهمية، الذي تتبع أبحاث سبينوزا التاريخية الأدبية بدراسة مفصلة لنصوص العهد القديم، وأوجد مناهج جديدة لفهم العهد القديم كله. إننا نتحدث عن كتاب ريتشارد سيمون " تاريخ نقد العهد القديم" (1678). ويعرف ريتشارد سيمون غالبًا بأنه المؤسس الفعلي لعلم المدخل النقدي التاريخي. ولذلك فمن الضروري الاهتمام بكتابه بشكل أدق. كان سيمون واعظًا في الدير. وتم استبعاده من المجمع الديني في 11 مايو 1678 بعد نشر كتابه النقدي مباشرة، وعاش منعزلًا في أبرشية بوليفيل في نورماندي. وقد نشأ كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" في مكتبة الدير، حيث أتيحت الفرصة لسيمون لدراسة المخطوطات الشرقية، والتعمق في كتابات الحاخامات والبطاركة عن الكتاب المقدس. وحدث كل هذا في سنوات من العمل الدؤوب بلا كلل.

سعى سيمون باعتباره عقلانيًا صارمًا إلى العمل بشكل نقدي على تحليل نشأة العهد القديم دون مراعاة التقليد العقدي السائد. وكان كتابه سببًا في استبعاده من المجمع الديني. وصدر الأمر بالقضاء على هذا الكتاب المنشور، وأمكن إنقاذ نسخ قليلة فقط من (1300) نسخة مطبوعة. وتعتبر حكاية هذه النسخ القليلة المنقذة مثيرة للغاية. وحاول أتباع ريتشارد سيمون عمل طبعات جديدة. ولكن كل الطبعات المنشورة في السنوات (1680 ـ 1685) تم تشويهها إلى حد ما وأصبحت غير دقيقة. واضطهد اليسوعيون المؤلف وأرهبوه جدًا لدرجة أنه أجبر على تقديم تنازلات وأحرق مخطوطاته الخاصة بسبب الخوف من الملاحقات المستمرة. ولكن وقعت واحدة من النسخ السليمة فيما بعد في أيدي يوهان شالومو سملر. وقام سملر بترجمة ألمانية لها في عام (1776)، وبهذه الطريقة دخلت أبحاث العالم الفرنسي المهمة إلى ألمانيا. وكتب إدوارد رويس عن كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" ما يلي: "كان هذا الكتاب، كما نقول

في جملة واحدة، أول محاولة جادة ومقصودة وعلمية بدرجة مؤكدة لكتابة تاريخ الكتاب المقدس باعتباره عملًا أدبيًا"(1). ويعتبر ريتشارد سيمون وفقًا لرأي علماء بحث النقد التاريخي في القرن التاسع عشر البطل الأكثر أهمية في ممارسة المبدأ النقدي التاريخي.

وكان العنوان الرئيس للفصل الخامس من كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" سبباً كافياً لكي يستبعد مجمع الوعاظ سيمون باعتباره مهرطقًا. وكان العنوان المصاغ في شكل فرضية هو: "لا يمكن لموسى أن يكون مؤلف كل الكتب التي تنسب إليه".

ويبدأ النقد باستمرار من عناوين أسفار العهد القديم، كما هي موجودة في التقليد الكنسي.

كذلك لا تحوي أسفار يشوع والقضاة وصموئيل في عناوينها وفقًا لرأي سيمون أية إشارة إلى المؤلف. كما اعتبرت عناوين المزامير ومقدمة سفر أيوب تعديلات متأخرة. ويعد بناء هذا الكتاب النقدي العظيم يتسم بالإبداع والجرأة. لقد عرض تاريخ النص، وتاريخ الأدب، وتاريخ التفسير في ثلاثة عناوين. وبطبيعة الحال، لا يسع المرء في هذه العروض إلا الأسف على أن سيمون تجاهل بشكل كامل الكتابات الإنجليزية والألمانية عن المسائل المتعلقة بالموضوع. ونجد تعاطفه مع السوزيين وكل الأبحاث المحكومة بالعقل ذا دلالة كبيرة. كذلك تعاطفه مع القس المدان دى هوسيو، حيث كتب يقول: "إن القطيع الصغير بتطبيق هذا القدر من القسوة على القس دي هوسيو، أراد تخويف عدد كبير من القساوسة الآخرين. وكان لهؤلاء القساوسة نفس تفكيره. ولقد أعرب سيمون عن نيته لقساوسة كثيرين في المقاطعة، فوافقوه عليها. ولو لم يتم التعامل بصرامة شديدة لكانت الكاليفنية في فرنسا قد انتهت. وتظاهر أتباع أرمينوس باجتياز اختبارات الصلاحية لكي لا يقال إنهم سوزيون. واكتفوا بأن يكونوا سوزيين في داخلهم، وتحدثوا عن ذلك مع أصدقائهم الحميمين فقط. نخشيتهم من فقدان

(1) RE (3. Aufl), XVIII, 1906, S. 363.

مكانتهم جعلتهم يختارون هذا الطريق. وقاموا بالتوقيع على شهادة الإيمان بدافع السياسة، لأنهم كانوا مقتنعين أن كالفين والإصلاحيين الأوائل الآخرين لم ينفذوا الحركة الإصلاحية بشكل كامل..." (مختارات أدبية، الجزء الثالث، 1و3). تنم هذه الكلمات عن الكراهية وتشويه السمعة، وفي الوقت نفسه الانحياز الشديد إلى أولئك المقتنعين بأن الحركة الإصلاحية لم تتم بشكل كامل".

من المستحيل بالطبع تقدير أهمية الكتاب بالكامل بحجمه الذي يضم حوالي (700) صفحة. حيث يجب أن نقتصر على مقال مفيد يوضح لنا في الوقت ذاته كيف تصرف سيمون في أبحاثه في النقد التاريخي. ويجب علينا هنا أن نركز مجددًا على الأسفار الخمسة. لقد اتضح من الأبحاث المشار إليها حتى الآن أن موسى لا يمكن أن يكون مؤلف الأسفار الخمسة. وقد وافق سيمون على هذه النتيجة وبررها بالتفصيل في الفصل الخامس من كتابه. ولكن كيف أوضح سيمون نشأة الأسفار الخمسة؟ لنتوجه في البداية إلى نظرية سبينوزا: فالمحطة الأولى من نشأة أسفار موسى الخمسة تسمى "باسم موسى، وأدرك سبينوزا الضرر السلبي في "مصطلح متجه إلى" يعني عزرا. فيكمن بين موسى وعزرا تاريخ الموروث، وتجميع الأسفار والذي لم يتناوله سبينوزا عن قرب. فقد كان بالنسبة له ذروة نشأة الأسفار الخمسة هو عمل عزرا التجميعي. ولم ينفذ سيمون هذا الحل الأحادي المتجه إلى النقطة النهائية في عملية التجميع. بل التفت سيمون إلى عملية الموروث والتجميع بين مصطلح منطلق من ومصطلح متجه إلى. ولقد تجرأ سيمون على افتراض وجود كتبة رسميين في إسرائيل منذ موسى، وهؤلاء الكتبة دونوا كل ما حدث في إسرائيل، وخاصة ما تم تعليمه. وكان هؤلاء الكتبة أيضًا خطباء، أعطوا للشعب تعليمات، ودونوا هذه التعليمات على الفور. وأوضح سيمون أن كل هذه التدوينات من هذا الموروث تم تجميعها بعد النفي، وتكونت الأسفار الخمسة. فظهر في مقدمة الاهتمام تصور استمرار تتابع الموروث من موسى إلى عزرا. وبالطبع نجد إشكالية وصف هذه العملية في توضيح شامل، وعدم وجود توضيح مناسب للنقل

الشفاهي، ولا لحدث النقل الشفاهي الممكن استنتاجه وتمييزه من العهد القديم. ولكن تكمن في هذا بلا شك أهمية أطروحات سيمون. ولقد أدرك العالم الفرنسي أن تاريخ الأدب مبني على تاريخ الكتابات. وفجأة أخذ مصطلح "النقل الشفاهي " وزنًا هائلًا. كيف يمكن توضيح هذا؟ يمكن بالنسبة لعلوم العهد القديم والتي هي حاليًا في مرحلة بحث تاريخ الموروث المستندة إلى التطور التاريخي، فلعله من المهم جدًا أن نلاحظ بدقة إدخال مصطلح الموروث في البحث بمزيد من الدقة.

إذا كان الإصلاحيون، وبخاصة كالفين وملانشتون، قد تساءلوا عن نشأة العهد القديم، لكانوا نأوا بأنفسهم عن عمد عن الخروج بتصور عن الموروث، وليس عن النقل الشفاهي . ولم يفكروا مطلقًا في أن المبدأ الكاثوليكي هو الحاسم في نشأة الكتاب المقدس. وكذلك تحاشت الأرثوذكسية مصطلح النقل الشفاهي، بقدر ما كان فكر الإلهام الثابت قادرًا على رفع نفسه للسؤال عن النشأة التاريخية للكتاب المقدس. ولم يعرف ريتشارد سيمون كل هذه الأفكار. فنقرأ في كتاب "النقد التاريخي للعهد القديم"، الجمل التالية الباعثة على التفكير العميق: "الكاثوليك مقتنعون بأن دينهم لا يعتمد فقط على نص الكتاب المقدس، ولكن بقدر ما على موروث الكنيسة. وهم لا يشعرون بالإهانة عندما يرون أنه في الأزمنة غير المواتية وإهمال النساخ قد أحدث تغيرات مشابهة مثل الكتب الدنيوية، كما هو الحال في الكتب المقدسة. ويمكن أن يستاء فقط البروتستانت المتحيزون أو الجهلة من هذا"[1]. فهنا يدافع سيمون عن تأكيداته النقدية عن الموروث في الأسفار الخمسة مع مبدأ الموروث الكاثوليكي الذي أعيد التأكيد عليه من جديد في مجمع ترنت. ويتهم البروتستانت بالتحيز والجهل في هذه المسائل.

لقد بالغ سيمون في حديثه عن الموروث، وزعم أن الدين المسيحي يستطيع الحفاظ على نفسه حتى بدون الكتاب المقدس من خلال الموروث المجرد[2]. وتوجت

---

[1] Histoire critique du Vieux Testament, I; 1.

[2] A. a. O. I; 4.

هذه الإيضاحات الجديرة بالملاحظة في العبارة الحاسمة المقتبسة من النص الفرنسي: الكتابة، سواء كانت فاسدة، أو لم تكن، قد يتم الاستشهاد بها باعتبارها عملا حقيقيا، عندما يتم تضمينها ضمن الحدود التي وضعناها أعلاه؛ زهذا هو المقصود، عندما يتوافق مع عقيدة الكنيسة[1].

وأخيرًا فإن مهمة البحث النقدي هي خلق مجال لعقيدة الكنيسة من خلال أنه يقيم الدليل على كيف أن كل شيء يعتمد على الموروث المكتوب، وكيف أن الكتاب المقدس لا يحظى بأي موثوقية قائمة بذاتها. ولذلك فإن سلطة الكنيسة ملتزمة عن وعي بالبحث النقدي.

من المدهش أن هذه الفرضيات اللاهوتية المهمة لكتاب "النقد التاريخي للعهد القديم" في البحث البروتستانتي للعهد القديم لم تعط دافعًا للمراجعة الجدية. ودخل ريتشارد سيمون إلى علم الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر بواسطة سيملر. وتم الإشادة به وتكريمه ،والأخذ منه وجعله أبًا للبحث النقدي التاريخي[2]. ولكن لم يلق أحدًا الضوء على أصل فكره عن الموروث والتفكير بجدية في المشاكل التي توطنت على الفور على أساس المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" عند استقبال مصطلح "الموروث". ويستعمل مصطلح "الموروث" حتى اليوم بالمعنى الذي قصده سيمون. ما الذي دفع الإصلاحيين إلى تفادي تصور الموروث. هل بسبب التحيز في الصراع المذهبي فقط؟ ليس هناك إجابات على هذه الأسئلة حتى الآن. ويجب أن تُفهم مكانة ريتشارد سيمون في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم بدقة. وقد حظى مصطلح "النقد"في كتابه الأساسي على نبرة عظيمة وقوة تنظيمية لم يعهدها حتى تلك اللحظة. وقد عبّر عنه بوعي ذاتي جريء في مقدمة كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" في

---

[1] A. a. O. III; 22.

[2] عن تاريخ أهمية ريتشارد سيمون، انظر:

K. H. Graf in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, 1847, I, S. 158–242.

جُمل على النحو التالي: "لأنه لم يظهر شيء مشابه باللغة الفرنسية، فلا غرو أنني استعملت تعبيرات معينة غير مألوفة تمامًا، وسنجد في هذا العمل كثيرًا كلمة "نقد"، وبعض المسميات الأخرى المشابهة التي كان يجب أن استعملها لكي أعبر بمصطلحات الفن الذي أتناوله، وبالإضافة إلى ذلك تعوّد العلماء على استعمال هذه المصطلحات المتخصصة بلغتنا، وإذا تحدثنا مثلًا عن الكتاب الذي أمر كابليوس بطبعه بعنوان "نقد الكتاب المقدس"، وإذا تحدثنا عن تفاسير الكتاب المقدس التي ظهرت في إنجلترا باسم "نقد الكتاب المقدس"، فيقال بالفرنسية: "النقد عند كابليوس هو النقد الإنجليزي". لقد صاغ ريتشارد سيمون مهمة وهدف النقد الواضح المصطلحات كما يلي: "أولئك الذين وظيفتهم ممارسة النقد لا يجب أن ينشغلوا بشيء سوى تفسير المعنى الحرفي الذي يقصده المؤلفون، ويجب أن يتجنبوا أي شيء لا يخدم غرضهم"[1]. فيعبر هذا الطلب عن الاتجاه الجديد للبحث النقدي، وقد سلك هذا البحث مسلكًا نقديًا، وتغاضى عن كل وجهات النظر الأخرى، لأن النقد الخالص والبحث فقط هو الذي يحسم صدق النصوص وصحتها، لقد استطاع ريتشارد سيمون الانفصال عن جروتيوس وسبينوزا من خلال صفاء النية المطلق، ومن خلال الراديكالية المتهورة في مشروعه، وإذا كان جروتيوس قد أحب العصر القديم، ونقل سبينوزا أفكارًا ميتافيزقية إلى العهد القديم، فإن سيمون طالب بتوجه مطلق إلى العالم العبري للنصوص وفقه لغة نقي، ومغزى نقدي لا يتورع عن أي استنتاج، وظهرت إرشادات لبحث الظروف الزمانية والمكانية بشكل أوضح مما لدى سبينوزا، وهي الإرشادات التي أعاد يوهان شالومو سيملر إعلانها فيما بعد في ألمانيا، وطرحت مهمة نقد النص بشكل أوضح مما لدى كابليوس . وهكذا نقرأ: "أولًا من المستحيل أن نفهم الأسفار المقدسة بشكل كامل، فيجب قبل ذلك معرفة الظروف المختلفة التي وجد فيها نص هذه الأسفار وفقًا للزمان والمكان، ويجب أن ندرس بدقة التغيرات التي حدثت بها ... أو أقول بعبارة أخري: "إنني مقتنع بأن

---

[1] Histoire critique III; 15.

المرء يمكن أن يقرأ الكتاب المقدس باستفادة إذا عرف المرء قبل ذلك نتائج نقد النص"[1]. ويطالب النقد الراديكالي غير المشروط والحصري لريتشارد سيمون بمعالجة علمية دقيقة للعهد القديم.

وأعلنت بمرارة وصلابة المطالب العقلانية الصارمة باعتبارها منهجًا موضوعيًا وحيدًا للتفسير الصحيح. وفي الواقع فهذا هو المكان الحاسم الذي بدأ فيه علم النقد التاريخي. ولكن كلام سيمون سُمع لأول مرة في ألمانيا في القرن الثامن عشر.

وظهر في أيامنا من جديد التساؤل حول أصل البحث النقدي التاريخي. وكان سبب طرحه هو محاولة الحصول على توضيح أدق عن فرضيات ودوافع واتجاهات علم مناهج الكتاب المقدس[2]. وأدرك المرء في تلك المطالب لتاريخ اللاهوت محاولات تحديد عالم أو مجموعة لاهوتية أو من أنشأ البحث النقدي-التاريخي للكتاب المقدس. فتاريخ نشأة علم الكتاب المقدس الحديث هي عملية متشعبة ومتنوعة بلا توقف، والتي تكمن جذورها بلا شك في الأبحاث اليهودية في العصر الوسيط. ونهل مفسرون مثل كالفين وجروتيوس وأيضًا سيمون من هذه المصادر. وعلى أية حال ينطبق هذا "التحديد للأصول" على البحث في العهد القديم. ولكن يجب عرض عملية النشأة فقط في ضوء وتوجيه عناصر فريدة. ويمكن إبراز درجة وقوة التأثير والموضوع الجديد والحدث المتطور لهذه الأطروحة بالتفصيل. ويجب الحديث عن ريتشارد سيمون، عندما يجب في مثل هذا المسلك من التقييم والتقدير ذكر عالم مهم للبحث في العهد القديم، وهو عالم لم يقدم أفكارًا ومعايير جديدة، وإنما أثر في بحث وتعليم مبادئ وقواعد المنهج النقدي التاريخي.

---

(1) انظر: P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, S. 224.

(2) G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie, 1961. – K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jh., 1966.

21. يوهانس كليركوس

وجدت فرضيات النقد الأدبي والتاريخ الأدبي لريتشارد سيمون نقاشًا وجدلًا مبدئيًا في الكتاب المجهول ليوهانس كليركوس (جان لى كليرك) بعنوان: "آراء بعض اللاهوتيين في هولندا بشأن كتاب التاريخ النقدي للعهد القديم، الذي صنفه ريتشارد من معهد الخطباء" (أمستردام 1685).

ولكي لا يصطدم مع ملاحظاته النقدية قدم كليركوس كتابه في شكل بضع رسائل، وأوضح أنه يشير إلى مناقشات أصدقائه الذين قاموا بفحص دقيق لكتاب سيمون "تاريخ نقد العهد القديم".

ويجب تلخيص الفرضيات الجديرة بالملاحظة عن تاريخ نشأة الأسفار الخمسة بشكل موجز:

1- رفض كليركوس آراء سيمون بخصوص موروث الأسفار الخمسة من خلال الكتبة. فإذا كان موسى قد أوجد مؤسسة السجلات الرسمية، فلا يمكن أن توجد أية وثائق من زمن ما قبل موسى[1].

2- عبّر كليركوس في هذا السياق عن تخمينه أن الأسفار الخمسة نشأت من وثائق خاصة قديمة. وقال إن واحدة من هذه الوثائق قد اقتبست في سفر العدد 14:21.

3- طرح كليركوس من جديد السؤال عن مؤلف، أو محرر الأسفار الخمسة. ولاحظ ضعف فرضيات سيمون، واعتبر أنه من المستحيل إبراز الحدث الظاهري للموروث على هذا النحو القوي والشروع في ذلك من توضيح مسائل النشأة. ويجب الإشارة إلى إمكانية "في أي غرض قام المؤلف بتأليفه، ما هي المناسبة التي جعلته يأخذ القلم وما هي الآراء أو الأحداث التي يمكن أن يشير إليها في هذا العمل، في كل

---

[1] Sentiments de quelques théologiens ..., p. 123.

شيء عندما لا تكون المسألة كتابًا يحتوي على انعكاسات عامة أو حقائق أبدية، التي هي نفسها في جميع الأعمار وبين جميع شعوب العالم"[1].

ونري بوضوح من هذه الكلمات كيف تمنى واستهدف كليركوس تبسيطًا للمناهج، وكيف حاول اختبار نفسه في موقف التثبيت الكتابي لأسفار الكتاب المقدس. وتعزو قيمة خاصة إلى التحديدات الدقيقة، التي أحدثها كليركوس ليس فقط في مجال النقد الأدبي، وإنما أيضًا -كما سنرى- في مجال نقد النص.

4- من هو مؤلف الأسفار الخمسة؟ رفض كليركوس رأي سبينوزا. فعزرا وفقًا لرأيه ليس محل شك، لأن الأسفار الخمسة في حيازة السامريين أيضًا[2]. ومن المؤكد أن رجلًا ما قام بعمل الأسفار الخمسة قبل انقسام المملكة إلى مملكة يهودا ومملكة السامرة. وكان هذا الرجل مقبولًا لدى الفريقين. وفكر كليركوس في الكاهن المذكور في سفر الملوك الثاني 17: 28. وتبدو هذه الأفكار اليوم غريبة بعض الشيء. ولكن يجب ألا ننسى أن البحث حاول تحسس سر نشأة الأسفار الخمسة. وربما سيتضح من جديد عِظَمِ الإنجاز الفكري لنقد الكتاب المقدس، وما هي الجهود غير المسبوقة والمطلوبة لإيجاد حل مناسب.

كذلك أثبت كليركوس في مجال نقد النص أنه سيد المنهجية الدقيقة. فقد تناول في كتابه المهم "فن النقد" (1697) معتمدًا على أعمال كابليوس توسيع نطاق تساؤلات النقد النصي بدقة كبيرة. وبعدما وصف في البداية الصعوبات التي يقدمها النص العبري بالتفصيل، حدد كليركوس ثمانية قواعد تجب مراعاتها عند تناول وإعادة تركيب المواضع الفاسدة[3]. وأدرك كليركوس بحذر من التخمين السريع وجهات النظر التي يجب مراعاتها عند التدخل في النصوص الفاسدة. وينبغي عرض أي تخمين

---

[1] A. a. O. p. 122 f.

[2] A. a. O. I. Brief, p. 6.

[3] Ars critica, 1697, .Sectio I, cap. 1713 ثم طبعت في ليبزج

بأسلوب وسياق أفكار الكاتب. ويجب التدخل العميق في السياق. وإذا نجح إثبات تخمين ما، فلا يجب بأي حال وضعه في النص العبري. ويظل هذا التخمين جزءًا من التعليق على النص. ويطلب من النقاد ضبط النفس، والتواضع بشكل كبير. بينما ينكر علماء اللاهوت الأرثوذكس من حيث المبدأ ضرورة التخمين، واجتهد كليركوس إلى معالجة دقيقة، وخالية من العيوب للنص العبري. ويمكن ذكر هذا المثال فقط من الكتاب الضخم "فن النقد". لقد قدم كليركوس نفسه لنا باعتباره عالمًا صاحب حكمة واعية، ومنهجية محددة واضحة.

أثبت كليركوس أنه باحث دقيق بطريقة منهجية وعقلانية ليس فقط في النقد الأدبي والنقد النصي، وإنما أيضًا بوجه خاص في التفسير. فقام بالتعليق على الأسفار التاريخية في العهد القديم التي حررها كريستوف ماتيوس بفاف في عام (1733).

بدأ كليركوس بالتعليق على سفر التكوين عام (1693) وأكمل عام (1696) التعليق على الأسفار الخمسة. وتبعتها الأسفار التاريخية الأخرى عام (1708). وأكد مؤلف هذه التفاسير صراحة أنه لا يرغب إلا في تقديم تعليق فيلولوجي."كان فصل هذه التعليقات عن التفسير اللاهوتي مناسبًا للعصر. ونادرًا ما شعر المرء بضرورة ربط هذه العناصر سويًا" (لودفيج ديستل، ص434). ويمكن التأكيد عن هذه التفاسير ما يلي:

1- تنطلق من فهم نقدي للغة، الذي لا يعتبر اللغة العبرية بأية حال من الأحوال أساسية، ولكنها تتبع تاريخ نشأتها.

2- كان كليركوس مشغولًا بجوهر وغرض الترجمة. فطرح مطالب كبيرة وعرض المشاكل وقرر استحالة الاستعانة الصائبة لمعنى الكلمة ومعنى الجملة.

3- انفصل كليركوس عن سلطة الحاخامات، ووضح المشاكل التفسيرية بحذر شديد وببساطة كبيرة.

وجمع لودفيج ديستل في صفحة (435) من كتابه بعض الأمثلة من تفاسير يوهانس كليركوس. ويجب إبراز أربع نقاط منها، هي:

1- لا يمكن فهم كلمة "bara= خَلَقَ" في سفر التكوين 1: 1بالمعنى العقائدي "خلق من العدم".

2- لا يشير سفر التكوين 3: 15 إلى المسيح وكذلك لا يشير سفر التكوين 12: 3 إلى عقيدة التبرير.

3- يمكن عند تفسير الاصحاح الخامس في سفر التكوين التخلي عن "التسلسل الزمني للكتاب المقدس".

4- لا يجب التفلسف بشكل معين عن خلق النور بدون خلق الشمس في سفر التكوين 1: 3. ويمكن أن تكشف هذه الإنكارات الاهتمام الذي سيؤدي إلى المزيد والمزيد من تحديد البحث النقدي التاريخي. وينبغي أن يتحرر تفسير الكتاب المقدس من التشابك بين الفرضيات العقائدية والأهداف، ويتحرر في الوقت نفسه من كل الارتباطات بالفرضيات الميتافيزيقية. ويعني هذا بشكل إيجابي: أن التفسير الفيلولوجي والنقدي يجب أن يعزوا ببراعة وموضوعية إبداع النصوص "الكلمة الأجنبية" في النص. ويجب أن يعي هذا التفسير أن وظيفته الإجبارية في خدمة جميع المزاعم اللاهوتية والفلسفية.

يمكن أن نرى كيف أصبح كليركوس أكثر وأكثر حذرًا مع تقدمه في العمر. وتم ترك الفرضيات الجريئة لكتاب"مشاعر بعض اللاهوتيين" في تفسير سفر التكوين في عام (1693)، وفي تفسير الأسفار الخمسة الذي أُكتمل عام (1696). وتم في مقدمة تفسير سفر التكوين التمسك بأن أجزاء كثيرة من الأسفار الخمسة أحدث من موسى، لكن تم البحث أيضًا عن الدليل على أن هذه الأجزاء لها أهمية قليلة فقط في السؤال عن المؤلف. وهكذا يعزو الأسفار الخمسة مجددًا إلى موسى[1]. لقد حاول كليركوس أن لا يضع أي فرض لا يمكن إثباته بشكل كامل. وكان يخشى بالطبع من "المحاكمة بتهمة الهرطقة" في هذا العصر. وقام كليركوس في تفاسيره للأسفار الخمسة، التي تلاها تفسير الأسفار التاريخية عام (1708)، بشرح فيلولوجي وتاريخي للنصوص. ويجب مقارنة

---

[1] Prolegomena, Dissertatio III: De scriptore Pentateuchi Mose.

تفاسير يوهانس كليركوس بتفاسير هوجو جروتيوس. ونلاحظ المسلك العقلاني والتاريخي الدقيق أيضًا عند كليركوس. ولكن كليركوس استطاع أن يكون مسئولًا بأعماله أمام الكنيسة. ويمكن القول إن كليركوس تلقى كل خيوط البحث النقدي في عصره في نهاية القرن السابع عشر، ورتبها ووحدها بحذر قبل أن ينطلق عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ويتقوى بكل القوة الكبيرة للأعمال التمهيدية النقدية من القرنين السادس عشر والسابع عشر.

22. صورة العالم الجديدة

رافق ازدهار نقد العهد القديم إعادة توجيه للإنسان في الكون الذي طلب حقه غير المشروط. وكان كتاب "ثورة في عالم السماء" لنيكولاوس كوبرنيكوس بمثابة الصدمة في القرن السادس عشر. لقد دفع الانطباع السائد، الذي أحدثه هذا التحول في فكر وتوجه العالم، علم اللاهوت البروتستانتي في البداية إلى الانفصال عن صورة العالم الأرسطية والبطلمية. وأصدر أندرياس أوسياندر عام (1543) كتاب "كوبرنيكوس" وأدخل العلم الجديد في جامعة لوتر . وبهذا وجدت إمكانيات شاملة لرؤية عامة جديدة للكون، والتي أثرت بلا شك أيضًا على علم الكتاب المقدس. ولكن "اللوترية" هي ذلك المذهب المسيحي الذي أضاع أن يحدد تصوراته وإمكانياته الكبيرة"[1]. واعتبرت العقيدة الأرثوذكسية أن مذهب كوبرنيكوس مخالف للكتاب المقدس، وتشبثت بعقيدتها الضيقة عن الإلهام. وتمت التضحية باتساع وحرية البحث والتعليم لصالح مبدأ ثابت. وقد أخبر الكتاب المقدس فقط ما هو أساسي في الطبيعة وكيفية خلق وبناء الكون. وهي المعلومات الوحيدة التي يقدمها الكتاب المقدس المعصوم من الخطأ.

---

[1] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. I, S. 115.

هذا المفهوم الضيق والعقائدي للطبيعة والكون يتوافق مع وجهة نظر دينية وغائية متساوية ومستقرة في اللاهوت الديني. فالتاريخ وارتكاب الخطيئة وتاريخ الخلاص ونهاية العالم هي التواريخ، التي يتم فيها فهم التاريخ العام، كما كان الحال في العصر الوسيط. وهذا العنصر يمكن فهمه، إذا فهمنا أن الكتاب المقدس لم يكن في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كتابًا للتربية فحسب، وإنما أيضًا مصدرًا لكل حكمة العالم، ومن هذا المصدر أُكتسبت معرفة محددة عن تاريخ البشرية. ولذلك كان التسلسل الزمني في العهد القديم الأساس، الذي قام عليه تاريخ العالم كله. وبدون تردد فقد استنتجت الحسابات "العلمية" والافتراضية من التركيب التاريخي للعهد القديم، وتداخلت مع بعضها البعض. وظلت نظرية دى لا بيريرا عن ما قبل آدم وهدم "التسلسل الزمني في الكتاب المقدس" المستهدف منذ جروتيوس وكانت ممارسته غير فعالة بوجه خاص من قبل كليركوس. ومن أجل هذا الفهم المرتبط بالكتاب المقدس للطبيعة والتاريخ، والذي حدد رؤية العالم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كتب إيمانويل هيرش ما يلي: "أولاـ كانت صورة العالم تحمل رؤية بسيطة وذات مغزى لكل المعارف الموجودة لدرجة أن العَالِم وغير العَالِم يمتلك إطارًا مكتسباً لمعرفته وخبرته ثابتًا وجامعًا لكل التفاصيل. ثانيًا- تضمن صورة العالم، لأنها كانت لاهوتية ومتمركزة حول الإنسان على وجه التحديد، فقد كفل وحدة بسيطة وبديهية من المعرفة والتدين والأخلاق، وذلك بأنها تمكن من إدراك السياق الطبيعي والتاريخي انطلاقًا من عقيدة تنبؤ ذات طابع أخلاقي"[1]. وإذا أوضح المرء هذه السياقات العميقة، فيفهم المرء على الفور، لماذا تم تجاوز الصدمة العلمية التي أحدثها كوبرنيكوس في صورة العالم التي رسمها الكتاب المقدس للحياة، ولماذا تم تجاهلها. ولا يجب تفكيك إطار الكتاب المقدس عن الحياة والفكر. ولقد أراد الإنسان في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن يوجد في تلك البيئة من الأمان والطمأنينة. ودمرت هجمات كوبرنيكوس وكبلر المؤثرة كالزلزال كل الأسس والمقومات. ولكن تزايدت في

---

[1] A. a.O. S. 128.

القرن السابع عشر الهجمات على التركيبية المعقدة لمعرفة الكتاب المقدس للطبيعة والتاريخ. ويعتبر بلياسي باسكال شاهدًا على الإمكانيات غير المسبوقة التي فتحت للاهوت التوجه الجديد في العالم والطبيعة. فيقوم "رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب" والعهد القديم الذي أعلنه هذا الرب على خلفية رؤية الطبيعة والعالم، والتي انفتحت على كل الإنجازات العلمية حتى الآن. وخارج الأجواء المألوفة، ظهر عند باسكال سر أمان منشود في الحياة والتفكير، الذي يتجاوز الرعب اللانهائي ومعجزة اليقين. وتم تفكيك إطار صورة العالم في الكتاب المقدس، لكن لم تتداع الرسالة- على عكس كل مخاوف الأرثوذكسية. ولكن باسكال كان موجودًا في مكان موحش، وبعيدًا لدرجة أن المرء لا يكاد يجرؤ على ذكره في الأحداث الفردية للتطور التاريخي. ويميز القرن السابع عشر المواجهة العدائية بين رؤية العالم المرتبطة بالكتاب المقدس، وتلك التي تهدد الطيور الجوارح في عصر التنوير التي غزت بشكل متكرر العالم البشري للكتاب المقدس من مناطق غير معروفة وغير مألوفة. ونذكر هنا فقط إسحاق دى لا بيريرا. ويعد هجومه على صورة التاريخ الدينية في عصره مميزة. لقد تجرأ دى لا بيريرا على أن يعبر في كتابه- في طبعته المجهولة- عن فكرة أن هناك بشرًا كانوا يعيشون قبل آدم[1].

كان هذا التفكيك لإطار التاريخ في الكتاب المقدس، والذي وُجد فيه المعاصرون، إجراميًا لدرجة أن دى لا بيريرا تم حبسه. وكان لا يزال مصير جيوردانو برونو يلقي بظله الأسود. ولكن بدأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر فكرة التنوير التي جاءت من إنجلترا إلى فرنسا وهولندا. واكتسب تفكيك إطار الكتاب المقدس أرضًا في القارة الأوروبية من خلال وجهة نظر شاملة عن الطبيعة والدين الطبيعي (هربرت فون شربورى)، وقُطع الطريق على صورة العالم الجديدة. وتحلل العقل بشكل كبير عن سلطة الكتاب المقدس، والتي تحظى باحترام عالمي لخلاصة عالمية.

---

[1] إن الممارسة قبل آدم نجدها في الأشعار أرقام 12 و13 و14 من الفصل الخامس من رسالة بولس إلى الرومان. فمن خلالها يتبين لنا كيف عاش البشر الأوائل قبل آدم. باريس 1655.

حاول العديد من علماء اللاهوت المناورة بمهارة في هذا التفاعل الفكري الكبير. ومع ذلك لا يوجد نقص في التعليقات الواضحة. ويمكن هنا أن نذكر بوجه خاص كتاب "عالم السحر" (1691-1693) للواعظ الإصلاحي بالتهاسار بيكر. لقد دمر الواعظ المؤثر في أمستردام سحر العالم المقيد لمعاصريه، وسعى إلى تمهيد الطريق أمام معرفة جديدة للحقيقة. وبذل جهدًا من أجل تمييز واضح، فقال إن الكتاب المقدس يعلم فقط الأشياء الإلهية التي تخص معارفنا واكتشافاتنا، ولذلك يجب بحثها بشكل حقيقي ووضوح. وانفصلت هنا إذن ملاحظة الطبيعة والعالم عن سلطة الكتاب المقدس، بدون الإضرار بالأشياء الإلهية في الكتاب المقدس. وتجدر ملاحظة حقيقة أن بداية عصر التنوير في القرن السابع عشر قد تناولت في المقام الأول طبيعة الفكر المرتبط بالكتاب المقدس. ونتذكر هنا تأويل سبينوزا الذي ينطلق من المعارف المتحررة لبحث الطبيعة، ويسعى إلى إدخال النتائج المكتسبة في علم الكتاب المقدس. وقد خُفف وحُل إطار الكتاب المقدس لدراسة التاريخ في القرن الثامن عشر. وظل في مجالات التاريخ رواد الفكر التاريخي العقلاني والسوزيون وجروتيوس وسيمون وكليركوس من الدعاة الفرديين للتنوير المشرق ببطء. والحقيقة المفيدة هي أنه رغم أن نيوتن كان قادرًا على ترك إطار دراسة الكتاب المقدس للطبيعة والعالم، إلا أنه حدد أزمنة تاريخ العالم على أساس التسلسل الزمني في الكتاب المقدس[1].

لم يكن البحث العام للكتاب المقدس قادرًا بعد على الانفتاح أمام التغيرات في النظرة العالمية التي سادت في القرن السابع عشر. وسادت من وقت لآخر أساسيات صورة العالم الجديدة فقط. لقد أثر سحر رؤية كل المعارف القائمة والتي ظن المرء أنه يمتلكها بشكل لا لبس فيه وبشكل آمن في إطار الكتاب المقدس أكثر من عقيدة الإلهام. ولا يكشف البحث العام للكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي عن اكتشاف أي آثار لتوضيح فعال من خلال صورة العالم الجديدة، لا في القرن السادس

[1] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. I, S. 217.

عشر ولا في القرن السابع عشر. فالفرصة الكبيرة التي قدمها أوسياندر عام (1543) كانت مفقودة على طول الخط.

نقف الآن على عتبة عصر التنوير الذي انطلق من إنجلترا وامتد إلى القارة الأوروبية، وظهر تأثيره في القرن الثامن عشر في ألمانيا بشكل كامل. كما استحوذت بالفعل الأفكار الجديدة في فرنسا وهولندا. ويجب أن نرى الآن شيئًا واحدًا، هو أن التنوير هو التيار الكبير الذي تغذيه أخاديد مختلفة. ولكن المصادر الأساسية كانت هي عصر النهضة أو المذهب الإنساني وبلوغ صورة العالم الجديدة لكوبرنيكوس.

23. أفكار عصر التنوير

تدفقت الأفكار الفكرية للتنوير من مصادر عديدة في القرن الثامن عشر. وتكررت محاولات لإيجاد صيغة أو مصطلح أو قاسم مشترك، لا يمكن تجاهله. فتحدث فالتر جوتس عن "عصر الحكم المطلق"[1]. وأيده كارل بارت، وقبل أي شيء صور تحول فهم الذات البشرية، تلك المحاولة الكبرى في القرن الثامن عشر، مع ثقة كبيرة في النفس، ومجموع الطبيعة، واستيعاب التاريخ المعطى والمقبول على أنه شيء بشري، وبالتالي جعله إنسانيًا"[2]. وهذا الاعتقاد في القدرة الكلية للبشرية يعني أن واقع الرب الظاهر من الخارج والواعي قد تعدل إلى ظاهرة معايشة ومفهومة داخليًا. وتشكل بالتدريج إدخال الرب في دائرة الوعي الذاتي الإنساني المستقل[3]. ويمكن الانطلاق من هذه المساعي "المطلقة". ولكن يجب في تاريخ بحث العهد القديم تمييز تلك الأفكار والتصورات بشكل أدق، والتي كانت متاحة لبناء علم النقد التاريخي

[1] W. Goetz in der Propyläen-Weltgeschichte, 1932.

[2] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh., 2. A. 1952, S. 62.

[3] A. a. O. S. 64.

باعتباره قوة دافعة، وله مقومات وعوامل تشكيل. ويجب في هذه المحاولة أن نتصرف بالطبع بشكل مميز، لأنه من المستحيل قياس وسبر غور اتساع وعمق تيار التنوير.

يرتبط التنوير -وفقًا لمقصده الأصلي- بالإيضاح والتوضيح والوضوح. وقام فولفجانج فيليب بتعقب الجذور الدينية لهذه الفكرة[1]. ورافق التنوير لحن الإيقاظ المؤثر والقائل: انهض من النوم! فالكون أصبح نورًا، ووجد إشعاع الإبداع المنير أخيرًا ما يطابقه في الإنسان المستيقظ والناظر إلى النور. وتتغلغل العين المشرقة في شمولية الوجود والأحداث. وتحاشى الظلال الليلية وأحلام الموروثات الغامضة. ولكي يستطيع الإنسان أن يرى ويلاحظ ويفهم ويفسر العالم من جديد بشكل موضوعي، يجب عليه أن يحرر نفسه من كل الأحكام المسبقة التي كان يواجه بها الأمور (فرانز يس بيكون).

ما هو التنوير؟ يقول كانط في إجابته: "التنوير هو خروج الإنسان ذاتيًا من عدم نضجه. فعدم النضج هو عدم القدرة على استعمال العقل دون إرشاد من شخص آخر. وهذا النضج هو المسؤول عن النفس، عندما لا يكون السبب هو عدم الفهم، وإنما اتخاذ القرار والشجاعة أن يستعمل عقله دون توجيه من شخص آخر. فشعار التنوير هو: تشجع أن تستعمل الفهم الخاص بك![2]". فالنضج والعقلانية هي المحددات الذاتية الجديدة للإنسان، الذي استيقظ على التنوير. ومع ذلك، وجب على التنوير من البداية أن يمنع الاضطرابات والانحطاط الشعبي التي أحدثها. وطور التنوير أشكالًا فكرية شاملة يعود الفضل في إثباتها التاريخي الفلسفي إلى إرنست كاسبرر. فكتب: "إن ما بحث المرء عنه وما افترضه باعتباره شيئًا دائمًا لا يتزعزع، هو نظام وقانون الحقيقة ذاتها. ولكن هذا القانون ينص على أن الحقيقة في حد ذاتها ليست مجرد مسألة، وليست كتلة غير مترابطة من التفاصيل، وإنما يمكن أن تظهر شكلًا شاملًا وممتدًا فيه.

---

[1] W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957.

[2] Kant, Was ist Aufklärung? 30. Sept. 1784.

وهذا الشكل موجود وفقًا لتحديده الرياضي وفي تشكيله وتقسيمه من حيث المقدار والعدد ... لا يقود الطريق وفقًا لذلك من المصطلحات والمبادئ إلى الظواهر، وإنما يقود من الظواهر إلى المصطلحات والمبادئ. والملاحظة هي التاريخ. والمبدأ والقانون هما المشكلة. وهذا هو التسلسل الهرمي المنهجي الجديد الذي ترك طابعه في الفكر العام في القرن الثامن عشر"[1]. ونقول بعبارة أخرى أن النداء "تشجع!" ينطوي على تقرير المصير للتفكير الذي يجب أن يبحث ويعرض القوانين الرياضية.

لم يستطع هانس بلومنبرج رفض كون التنوير ليس العلمانية، و"إنما هو موقف مضاد وتأكيد ذاتي ضد الاستبداد اللاهوتي الذي أصبح لا يحتمل"[2].

خلفت المسيحية "مقدارًا من التوقعات والتطلعات غير المشبعة والمخيبة للآمال والمتزايدة بإصرار"[3]. وقد أصبح ما تم الإعداد له من زمن طويل أمرًا عارضًا. ولقد فصل التنوير عالم المعرفة وعالم الإيمان عن بعضهما بشكل منهجي وظاهري. ومع ذلك، لم يفكر أحد داخل علم اللاهوت والكنيسة في المخاطرة بالعقيدة التقليدية، لأن المرء حاول أن يتبع روح العصر "بأرثوذكسية عقلانية"، فأدى ذلك إلى إشكالية " النهاية السلمية". تلك النهاية التي أدت إلى حقيقة أن الإيمان أو المعرفة بالوجود الأسمى قد نحيت إلى "مجال الذات والتأمل وأدرجت المعرفة إلى عالم نهائي، وسوف تكتشف ويجب أن تكتشف أن حافة هذه اللانهائية هي العدم"[4].

لكن هناك وجهًا آخر "للنهاية السلمية". فمنذ ظهور مذهب تأليه الطبيعة، اكتسبت الطبيعة بالإضافة إلى العقل طابع القوة الافتراضية. ولذلك يعني الأمر "الرب أو الطبيعة". وسوف تكون الطبيعة من الآن فصاعدًا هي صوت الرب، ويصبح صوت

---

(1) E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, S. 8.

(2) H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 1966, S. 143.

(3) A. a. O. S. 71.

(4) H. J. Iwand, Nachgel. Werke I, 1962, S. 18.

الرب هو الطبيعة. ولهذا التداخل نتائج لا يمكن التغاضي عنها بالنسبة لبحث النقد التاريخي للكتاب المقدس، وبالنسبة للفهم الذاتي عند الباحث الذي يستعمل عقله، وبالنسبة لتحديد الأشياء في "المواد الدينية" التي ينشغل بها. وكتب كارل بارت عن هذا: "توجد منذ هذا القرن مشكلة نعتبرها "علم التاريخ النقدي". ولا يعني هذا سوى أن إنسان هذا القرن قد بدأ في أن يعزو نفسه إلى الماضي في مقابل التفوق الأساسي ووضع نفسه في المكان، الذي لا يعلن منه فقط عن الأفعال ولا يؤكد فقط التقارير الخاصة، وإنما يتوجه أيضًا إلى معيار محدد حول ما حدث. ويتحول هذا الحكم بفضل المعيار المستعمل على الأقل في نظر النظرية المعتادة للتاريخ في هذا العصر لتصبح بالضرورة حكمًا أكثر راديكالية على الماضي. فالمعيار المستعمل هو ببساطة شديدة إنسان الحاضر مع ثقته في قدرته على الملاحظة والحكم، وفي إحساسه بالحرية، وفي غريزته الفكرية في الغزو، وفي حثه على الشكل، وفي ثقته الذاتية الأخلاقية. إذًا ما الذي يمكن أن يكون صحيحًا في مسائل الوقائع التاريخية المتعلقة بالحقيقة، مثل ما هو محتمل نفسيًا أو فسيولوجيًا، أو على الأقل غير محتمل لإنسان الحاضر؟"[1].

---

[1] A. a. O.S. 39 f.

الفصل الثالث

نشأة علم النقد التاريخي

في عصر التنوير

يجب أن نهتم خلال الصفحات التالية ببعض المراجعات الموجزة. فيجب تناول تحول الفهم الأساسي للبروتستانتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكيف أصبح الموقف النقدي تجاه الكتاب المقدس أكثر انتشارًا. فلم يظهر النقد التاريخي بين ليلة وضحاها في علم الكتاب المقدس، بل كان يطالب بالمزيد عبر عقود عدة، وعلى المدى البعيد لم يعد يستطع لاهوت الكتاب المقدس أن يقاومه. ويكشف لنا علم اللغات القديمة ونقد الكتاب المقدس والتفسير عن تشكل مبدأ جديد ناشئ، واجه في أول الأمر مقاومة في كل مكان، أو أقرت له صلاحية محدودة. وعلى أية حال، فمن الخطأ اعتبار النقد التاريخي نتاج عصر التنوير. فالحركة الإصلاحية والمذهب الإنساني مارسا النقد. لكن مما لا شك فيه أن علم النقد التاريخي قد ظهر في عصر التنوير. ومع ذلك، تذكرنا الفقرات التالية مرة أخرى بأن ظهور الحركة العلمية الشاملة في مجال أبحاث علم الكتاب المقدس كان لها تاريخ سابق لا يمكن تجاهله. ولذا يجب تلخيص ما تم عرضه حتى الآن.

24. البحث النحوي واللغوي

سار البحث النحوي للغة العبرية في القرن السابع عشر في ثلاثة اتجاهات مختلفة[1]. فكان كتاب "الكنز النحوي للغة العبرية المقدسة" لبوكستورف الكبير أساسيًا إلى حد كبير[2]. وقد اتسم هذا الكتاب بقدر كبير من الكمال والوضوح، معتمدًا على ثروة من الموروثات الحاخامية. وحمل عنوان الكتاب وصفًا للاتجاه الذي سلكه بوكستورف. فهذا العالم الرائع نحط الحاخامات يتماشى تمامًا مع المفهوم اليهودي للغة. فهو يُعلّم ويشرح "اللغة العبرية المقدسة" التي تنطوي حروفها وكلماتها على وهج إلهي. ومن المفهوم أن مثل هذه القواعد وجدت العديد من المؤيدين والمعجبين في عصر الأرثوذكسية. ومن المفهوم أيضًا أن بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير قد تدخلا في الجدل الدائر حول علامات التشكيل العبرية مؤيدين عقيدة الوحي الصارمة في نشأتها. وهو التوجه الذي عارض بشأنه لودفيج كابليوس باعتباره ناقدًا هذا الاتجاه الأرثوذكسي. وكما رأينا، لم يقدم فقط دليلًا قويًا ضد الاعتقاد بأصالة علامات التشكيل العبرية، بل واجه أيضًا- بعيدًا عن الحكم الأرثوذكسي المسبق- اللغة العبرية على هذا النحو بانتقاد محايد. ولقد تجرأ على أن يطلق على هذه اللغة المقدسة بأنها لغة فقيرة وفظة وبلا ثقافة وغامضة ومبهمة. ومثّل أندرياس دانز اتجاها ثالثًا[3]. وسمى فيلهلم جزينيوس عمله النحوي "البرهان الفلسفي"[4]. وسعى دانز إلى بناء كامل لنظام تعليمي لغوي على أساس علاقة مريحة مع الموروثات الحاخامية. الأمر الذي جعل فرضيات جزينيوس الخاطئة تتراجع أمام عرض تربوي دقيق، مما سبب للعمل انتشارًا واسعًا. وفي القرن الثامن عشر تم تنقية وحل تضارب هذه الاتجاهات الثلاثة من خلال العمل الفريد لفقيه اللغة الكبير ألبرت شولتنس. فقد وفر بحث اللهجات السامية الشرط الأساسي لهذا العمل المهم.

---

(1) انظر: W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrist, 1815.

(2) صدرت في بازل عام (1609) وقبل ذلك نشر بوكستروف (1605) "Epitome gramm. hebr.".

(3) Nucifragibulum, sanctam scripturae V. T. linguam Hebraicam enucleans, 1686.

(4) Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 120 ff.

كانت معرفة اللغة العبرية مؤثرة بوجه خاص وكانت تزداد باستمرار. فيمكن إثبات وجود خط متصاعد يمتد من بيتر كيرستن عبر توماس أربنيوس ويوهان فريشموت وأوجست بفايفر وأبراهام هينكلمان حتى ألبرت شولتنس. كذلك حقق البحث النحوي الفيلولوجي تقدمًا كبيرًا في اللغات السريانية والكلدانية والسامرية والأثيوبية. وتمثلت الإنجازات المفيدة في القرن السابع عشر في المعاجم متعددة اللغات، التي جُمعت فيها الجذور المتشابهة من اللغات السامية بشكل منظم. وكان أول عمل مهم من هذا النوع هو " معجم اللغات الخماسي" (1612) تأليف فالنتين شيندلر. واعتبرت اللغة العبرية هنا أساسًا للغات السامية، لأنها حظيت باعتبارها لغة مقدسة بأهمية أساسية. وتبع ذلك لاحقًا المعجم السباعي للغات الذي وضعه هاينريش هوتينجر (1661) ثم أكبر وأشمل عمل بعنوان "معجم اللغات السباعي" لإدموند كاستيلوس (1669). وكانت هذه المعاجم متعددة اللغات نقطة الانطلاق لعلم اللغات السامية المقارن الذي اكتشف بالتدريج الطابع الحقيقي للغة المقدسة.

لقد استخلص ألبرت شولتنس نتائج حاسمة من البحث اللغوي المتعدد في القرن السابع عشر. واعتبرت اللغة العبرية لأول مرة لغة سامية، وفرعًا من عائلة اللغات السامية في البحث العلمي "مفتاح التغيير للعناصر، الذي منه لهجات اللغة العبرية وعلى وجه الخصوص اللهجة العربية التي تنحدر في بعض الأحيان من العبرية"[1].

ومن ناحية أخرى، اعتبرت اللغة العربية انقى وأوضح لغة سامية. وبهذا تم التخلص مما أثقل كاهل اللغة المقدسة. وعرض كتاب "الطريق الملكي القديم للكتابة بالعبرية" (1738) بصورة افتراضية وجدلية الفهم اللغوي الجديد الذي كان قد طُور في كتاب النحو الكبير في سنة (1737)[2]. ويجب هنا تجاهل العيوب

---

[1] تم إرفاق الدراسة لطبعة إربنيوس قواعد اللغة العربية، والتي صدرت حديثا بعناية شولتنس (1733).

[2] معاهد تم تأسيسها للغة العبرية، من خلالها نلتمس الطريق من أجل استعادة النظام والدفاع عنه، لاستخدامه في كليات محلية، 1737.

والأخطاء في الكتاب المهم لألبرت شولتنس. ويشيد ديستل بالإنجاز البارز في بحث اللغة العبرية قائلًا: "يكمن هذا الإنجاز التاريخي في أنه قد وضع اللغة في مستوى الإنسانية الأصيلة، وجعلها موضوع البحث العلمي من خلال أن الأساس الكلي للنحو أصبح مختلفًا، ولم تعد مهمته هي عرض التغيرات في الحروف المتحركة. ويكمن إنجازه في أنه تخلص للأبد من موروثات الحاخامات وعرض بوضوح طريق علمي حقيقي"[1].

لم يبرز شولتنس في أعماله النحوية والمعجمية في مجال الفيلولوجيا فقط، بل كتب أيضًا تعليقات رائعة على سفر أيوب (1737) وسفر الأمثال (1748). وأثرت أبحاث اللغة العربية في هذه التفاسير. ومن ثمّ فمن المفهوم أن هذه التعليقات قدمت في المقام الأول مجموعة من مقالات الفيلولوجيا المتخصصة. ومن الواضح أن حكمة الأمثال موضوع مرحب به في تلك الأبحاث الفردية التي تجاهلت عن قصد سياق الأمثال. وكان تعليق شولتنس عن الموروث التفسيري مثيرًا للاهتمام. وكان يُقَدِرُ بصفة خاصة بينيدا ومرسيروس وجروتيوس. ولكن كانت له رؤى جديدة مختلفة عنهم.

أفادت الأبحاث النحوية والفيلولوجية الكثيرة العمل التفسيري للعهد القديم بقوة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ورغم أن فهم اللغة كان موجهًا في الغالب إلى الفكرة السائدة عن اللغة المقدسة، غير أن اللغات السامية والاتجاهات الأخرى دخلت في التصور اللغوي (عند كابليوس ودانتس) عبر الأعمال التفسيرية. ولم يتم تعليم العبرية في الجامعات فقط في كليات اللاهوت، بل فرض المسمى الرسمي "أستاذ في اللغة العبرية" نفسه في كليات الآداب. وساعدت الفيلولوجيا عندئذ في القرن السابع عشر على التخفيف من عقيدة الإلهام بالتدريج وإفساح المجال للفهم الصحيح للغة والنص.

---

[1] Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 451 f.

25. نقد الكتاب المقدس وعلم المدخل

تطور فرع من علم الكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي تحت عنوان "نقد الكتاب المقدس"، واهتم هذا العلم بالمناهج والأدوات المساعدة في تفسير الكتاب المقدس ووجه تفسير نصوص الكتاب المقدس بتعليمات وقواعد واضحة. وهدف "النقد المقدس" يتمثل في خدمة فهم الكتاب المقدس. ومن البداية كان أي حماس للتوضيح العقلاني غريب على فهم الكتاب المقدس. ولكن تم تجميع المعارف والنتائج النقدية- رغم أنها لم تناقش مجمل الكتاب المقدس بشكل جذري- في "النقد المقدس" في شكل موسوعات.

كان أول كتاب في هذا الفرع من علم الكتاب المقدس هو كتاب "مفتاح الكتاب المقدس أو كلمات الكتاب المقدس" (1567) لماتياس فلاكيوس. ودار البحث الأول من المقالات السبعة عن "المعرفة العقلية للحروف المقدسة" حول طريقة التأويل. واهتم فلاكيوس بربط المفسر بالأفكار العقائدية الإصلاحية، لكي يفسر العقائد المتشابهة في الكتاب المقدس. وتناول البحث الثاني المنهج الصحيح في التفسير الجدير بالملاحظة، والذي ينتمي لفرع "النقد المقدس". وكتب سالومون جلاسيوس "الفيلولوجيا المقدسة" (1623) وقدم فيه مطلبين أساسين للتفسير الموضوعي للكتاب المقدس، وهما: 1- الدراسة الدقيقة للغة، 2- معرفة وفهم أفكار النص. ولكي نفي بهذا المطلب الثاني نحتاج إلى طرح ذلك التساؤل الدقيق عن شخصية الكاتب؟ وما الهدف الذي يسعى من وراء كتابه؟ وما هي الدوافع وراء كتابة النصوص؟ وفي أي مكان وزمان؟ ويصبغ البيت الشعري التالي القاعدة الأساسية:" أي هدف ودافع ومقعد وزمان ومكان وطريقة، تلك الأمور السبعة لابد أن تكون حاضرة لدى القارئ".

لقد حظيت قواعد التأويل المقتضبة هذه بانتشار عند ممارسة "النقد المقدس". وأضيف تشابه العقائد باعتباره دليلًا دائمًا للتوجيهات الفردية.

تميز كتاب "الكنز الفيلولوجي أو معرفة الكتاب المقدس" (1649) لـ: يوهان هاينريش هوتينجر بمعرفة متميزة للمؤلفين الحاخامات. وتكشف بنية الكتاب عن الموضوعات التي تم تناولها بوجه عام في فرع علم مدخل الكتاب المقدس. فتناول الكتاب الأول "الشأن اللاهوتي"، وتناول الكتاب الثاني "أسفار العهد القديم في أجزاء". ونجد أنه لم يظهر مصطلح النقد حتى الآن في جميع الأعمال المذكورة أعلاه عن التمهيد والتأويل، ولا في كل الأعمال المتجذرة في العقيدة الأرثوذكسية.

وقدم لودفيج كابليوس بعد ذلك أول عمل مهم بعنوان "النقد المقدس"، وأعلن بشكل منهجي المراعاة الشديدة للنقد في أعماله. ودارت بعض الأبحاث داخل "النقد المقدس"، والتي ذكرناها في عرضنا عن نقد النص، وعن تقسيم الكتاب المقدس وعن النسخ المختلفة وعن اللغات وعن التفسير الصحيح، وأخيرًا عن تاريخ الموروث والترجمة.

كان كتاب كابليوس هو أول عمل مهم في مجال المداخل النقدية للعهد القديم. ولكن أوجست فايفر عرّف في كتابه "النقد المقدس" (1680) فرع المدخل بأنه:" قسم من فقه اللغة المقدسة، توجهه اليد اليمنى فقط نحو نقد النص المقدس من زاوية كماله ومعناه وكذلك من زاوية توافق الفقرات مع النموذج الأصلي".

ثم كان الحديث عن كتاب "فن النقد" لـيوهانس كليركوس، الذي صدر عام (1697) وأفسح المجال للمعارف النقدية. وقد وصل هنا النوع الأدبي ذو الطبيعة الخاصة إلى ذروته، لأن كتاب "فن النقد" لـيوهان جوتلوب كارتسوف انطلق من المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس بمجموعة من المسلمات البديهية تمامًا، وكان يبرر أكثر مما ينتقد. وعلى أية حال، نؤكد الحقيقة المهمة لتاريخ علم الكتاب المقدس البروتستانتي، وهي أن المعارف النقدية دخلت بوجه خاص في أعمال كابليوس وكليركوس. ويعني هذا أن التمهيد المنهجي والنقدي في التفسير الصحيح لنصوص العهد القديم قد اعترف بالدور المهم للنقد النصي بشكل خاص، ولكنه طالب بالتهدئة وبالتفسير المنقطع للنصوص من مسألة إلى مسألة (جلاسيوس). فـ "النقد المقدس"-

جنباً إلى جنب مع كتب المداخل المشار إليها- هو الرائد للفرع العلمي المعروف اليوم والمسمى "مدخل إلى العهد القديم". وسيكون من الضروري أن نفكر في الفكرة القائلة بأن "النقد المقدس" قد تناول فيما مضى موضوعات النقد النصي والتأويل والعقائد المتشابهة، وهي موضوعات تراجعت تماماً في علم المدخل المعاصر، ولم يعد لها المكانة المتميزة التي كانت تحظى بها في السابق كمادة مهمة للمحاضرات.

بجانب أعمال "النقد المقدس" في الكتب التي ظهرت في القرن السابع عشر، أُدخل في عنوانها مصطلح "المدخل". فإذا كان "النقد المقدس" قد تناول في الأساس قضايا عامة حول النص والنقد النصي والتأويل، فبالتالي ركزت "المداخل" على القضايا التمهيدية الخاصة. وعلى حسب معرفتنا فقد ظهر مصطلح المدخل لأول مرة في عنوان عمل الراهب أدريانوس (توفي في سنة 440 ميلادية)[1]. ومع ذلك فقد نوقشت -لأول مرة في "المدخل" في القرن السابع عشر- القضايا الخاصة بنشأة أسفار الكتاب المقدس وفهمه التاريخي. ويعتبر "المدخل" مرحلة تمهيدية لعلم المدخل الحالي بشكل أكثر من "النقد المقدس". وهو- المدخل- يعطي مفسر الكتاب المقدس المعارف الضرورية لفهم أسفار العهد القديم. ومن البديهي، أن وجود هذا الفرع العلمي انجذب إلى نظرية الإلهام. ويمكن للمرء التحقق من هذا في أول مدخل مهم لأندرياس ريفتوس[2]. فأشار ريفتوس، الواقف على أرضية النقل الشفاهي الإصلاحي على العكس من عقيدة الإلهام الجامدة، إلى أن الدافع الإنساني الفردي كان حاسماً عندما يستعمل الروح القدس القلم. فهكذا كتب كُتّاب وأنبياء العهد القديم رسالتهم طواعية، وبوعي كامل، وبدون أي إجبار من قوى خارقة للطبيعة. ونجد عقيدة الإلهام هذه في كثير من الأحيان في اللاهوت الإصلاحي. ولكن من الواضح أنه لا يمكن مناقشة الأسئلة التمهيدية إلا على أساس الفهم الذي يعطي مساحة للنشاط الإنساني الذاتي في عملية نشأة الكتاب المقدس. وكان ذلك يحدث بعناية فائقة. ولم يناقش ريفتوس مشاكل النقد

---

[1] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 1.

[2] A. Rivertus, Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, 1627.

الأدبي مطلقًا. وبدلًا من ذلك يوصف الأدب الكتابي غالبًا بأنه كان مكتمل ذاتيًا، ويعرض كل ما يمكن أن يخدم فهم الأسفار المختلفة في شكلها الحالي.

> يظهر من كتاب "مدخل إلى أسفار العهد القديم القانونية" (1721) ليوهان جوتلوب كاربتسوف نوعية الأسئلة التي نوقشت في علم المدخل في القرن السابع عشر، ونوعية الموضوعات التي كان من الأفضل تناولها بشكل خاص في كتاب بعنوان "مدخل". رأينا أن كاربتسوف ألف أيضًا كتابًا بعنوان "النقد المقدس". ويمكن عند مقارنة العملين أن ندرك كيف بقى "النقد المقدس" في مجمله وكيف يعرض "المدخل" مقدمة خاصة في الأسفار المختلفة في الكتاب المقدس. وقد عرض نشأة قانونية العهد القديم في "الدراسات التمهيدية" وتم تحديد نطاق هذه القانونية. وانتقل كاربتسوف من هذه المقدمة للكتاب المقدس كله إلى الأسفار منفردة أي كل سفر على حدة. وأوضح أسماء أو عناوين الأسفار بالتفصيل. وتناول المسائل المتتابعة زمنيًا بالتفصيل. وأضاف إلى ذلك تاريخ تفسير كل سفر في العهد القديم. لقد قدم كاربتسوف خلاصة وافية للأبحاث التي شهدها القرن السابع عشر. وكان هذا بفضل أبحاثه العظيمة. ونادرًا ما كان يُظهر حكمًا مستقلًا. وبالإضافة إلى ذلك، تجنب كاربتسوف الأبحاث النقدية الحاسمة، حتى لو لم يجد بُدًا من تلقيها في شكل تقرير. وهناك حرص في "المدخل" كما هو الحال في "النقد المقدس". وكان من المتصور في بدايات "المدخل" أن تدعم الدراسة العلمية للكتاب المقدس دون أن تثير مشكلات. ولكن في وقت لاحق أُجريت الأبحاث النقدية مثل تلك التي قام بها أندرياس مازيوس (1696 في فرانكفورت).

نذكر مرة أخرى كتاب ريتشارد سيمون "تاريخ نقد العهد القديم" (1678) بصفته عملًا رائعًا. وهو يعد -كما سبق أن أشرنا إليه- أول مدخل تاريخي نقدي للعهد القديم. حيث لم يعد تناول أسفار الكتاب المقدس بتوقير أو التحفظ عند وصفها أو إلقاء الضوء عليها. بل إن ريتشارد سيمون طرح بإسهاب مسألة نشأة العهد القديم على بساط البحث. وحاول عرض تاريخ تطور الكتاب المقدس الحافل بالأحداث. وتجب في هذا الموضع الإشارة إلى ما عرضناه في مبحث رقم 20 وهو ما اكتشفه سيمون بدقة شديدة حول مشكلة تاريخ الموروث والتاريخ الأدبي في أعقاب باروخ سبينوزا. وفتح علم المدخل أُفقًا

جديدًا. فلم يعد علم المدخل ينظر إلى الأسفار كل سفر على حدة من الكتاب المقدس باعتبارها نصًا مكتملًا بل باعتبارها نصًا نتيجة تطور مستمر ومتراكم. وكانت هذه الرؤية للعهد القديم غريبة على "المدخل" في القرن السابع عشر، لأنها كرست عقيدة الإلهام من منطلقها، عندما أقرت بتقديرها الشديد لكتابات الكتاب المقدس باعتبارها كاملة، وتجرأت بتحفظ شديد على التطرق لنشأة الكتاب المقدس. لقد سلك سيمون مسلكًا مختلفًا تمامًا. وكما أعلن بنفسه مرارًا وتكرارًا، فإن التفكير التقليدي للفكر الكاثوليكي دفعه لتوجيه ملاحظته إلى نشأة العهد القديم وتطوره. وبالنسبة له، يرتبط التفكير الكاثوليكي التقليدي مع العنصر التاريخي الأدبي ارتباطًا وثيقًا، بينما لم يتح المبدأ السائد عن الكتاب المقدس في العلم البروتستانتي عن الكتاب المقدس مثل هذه النظرة التاريخية الأدبية. ولكن ريتشارد سيمون فرض نفسه لاحقًا. وشيد كارل هاينريش جراف نُصُبًا أدبيًا جديرًا بالملاحظة لرائد نقد الأسفار الخمسة وملهم الأطروحات عن التاريخ الأدبي[1]. لقد تذكر العلماء الكبار في القرن التاسع عشر الامتنان لآبائهم الروحيين في ذروة البحث التاريخي الأدبي للعهد القديم. وأثنى كوينن على جروتيوس، وكرّم جراف سيمون. وكان هذا الامتنان ذا دلالة كبيرة.

يمكن أن نثبت باختصار أن التمييز بين الوحي والكتابة نشأ أكثر فأكثر في "النقد المقدس" وفي "المداخل". وإن كان مؤلفو الكتاب المقدس في الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس بمثابة نقاط عبور خالصة لكلمة الرب، فقد حظى الآن الجانب البشري في الكتاب المقدس باهتمام متزايد. ورغم أن "النقد المقدس" قد نجح في المقام الأول في القيام بالنقد في سياق عقيدة الإلهام، فقد اتضح عند ريتشارد سيمون أن الفهم العام للكتاب المقدس في زمن الأرثوذكسية قد تم تقويضه من أساسه.

---

[1] نشر ك. هـ. جراف قصة ريتشارد سيمون في:

„Straßburger Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften" 1847, S. 158 ff.

بالإضافة لذلك يجب أن نذكر:

H. Margival, Richard Simon et la critique biblique au 17. siècle (Revue d'Histoire et de Litérature ecclésiastique I—IV. 1896—99).

26. تفسير العهد القديم

قبل أن نتناول المشاكل الحقيقية للبحث النقدي التاريخي في عصر التنوير يجب في هذا الموضع أن نلقي نظرة أخرى على تفسير العهد القديم في اللاهوت البروتستانتي. وغني عن القول إنه لا يمكن بالطبع أن نعرض هنا بشكل تقريبي تاريخ تفسير العهد القديم. ولهذا السبب وحده يمكن أن نتحدث فقط عن تأثير الأبحاث النقدية أو تأثير التصورات الأولى للبحث النقدي على علم الكتاب المقدس.

فيما يتعلق بهذا المشروع فقد ناقشنا في المبحث (22) مسألة كيفية اكتشاف صورة العالم الجديدة، وكيف أثرت على تفسير العهد القديم. وتتبع المبحث (25) هذا الاتجاه بعرض "النقد المقدس" و"المدخل". ويجب هنا مراجعة بأي قدر أدى التمهيد والمدخل للعهد القديم إلى ظهور وجهات نظر نقدية حاسمة، يمكن أن يكون لها تأثير لاحق في التفسير. ويمكن تلخيص نتيجة ملاحظاتنا في مبحثي (22 و25) من حيث إن رؤية العالم الجديدة لكوبرنيكوس لم تجد طريقها إلى بحث الكتاب المقدس. غير أن القضايا التمهيدية قد قُدمت بعناية فائقة، ودائمًا في إطار التحديد النهائي لنظرية الإلهام. إن الإشكاليات التاريخية الأدبية الكبيرة، التي طرحها ريتشارد سيمون، لم تجد في البداية أي صدى. ويمكن أن نلاحظ حركة مليئة بالأمل فقط في مجال أبحاث النحو والفيلولوجيا والنقد النصي (مبحث 24)، وتدفع كل شيء نحو فهم جديد للغة التي كانت تعتبر حتى تلك اللحظة لغة مقدسة. ودخلت اللغات السامية في مقدمة الاهتمام. ويجب قبل أن نلفت الانتباه إلى كتب التفسير التي قام بها فرد أن نطرح السؤال عن كيف كانت الأبحاث التاريخية والجغرافية، وربما أيضًا الأثرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهل هناك أي مواد متاحة يمكن استعمالها في تفسير الكتاب المقدس؟

كما أظهرنا في سياقات أخرى، أن الفهم التاريخي المنفصل عن الكتاب المقدس لم يستطع أن يفرض نفسه في القرن السابع عشر. لقد كانت هناك محاولات فريدة من هوجو جروتيوس وإسحاق دى لا بيريرا لتوضيح الأفق التاريخي العالمي لأحداث الكتاب

المقدس. وفي هذه المحاولات فقط أُعلن عن فصل الفهم التاريخي الدقيق عن صورة التاريخ في الكتاب المقدس. ومع ذلك، لم يبذل جروتيوس وإسحاق دى لا بيريرا جَهْدًا من أجل استمرارية تاريخ العالم خارج الكتاب المقدس. فقد حدث فصل النقد التاريخي العقلاني بشكل تلقائي. ولكن نجد، على أي حال، تصورات عن انفصال تاريخي عقلاني مشابه عند يوهانس كليركوس. وبخلاف ذلك كله فإن ما يميز هذا القرن صدور كتاب ناتاليس ألكسندر "التاريخ الكنسي" (1699)، الذي ربط فيه تاريخ إسرائيل وتاريخ الكنيسة بشكل وثيق. لقد تأسست كنيسة الرب في الجنة. وتركزت ملاحظة التاريخ على طريق هذه الكنيسة. وقد اكتسب التسلسل الزمني في الكتاب المقدس سمعة قانونية، كما تناوله مثلًا يوسف سكاليجر في كتابه "تصويب الزمن" (1583).

بقدر ما أصبح صوت النقد صاخبًا في هذا المجال، فإنه ظل في إطار التناول الزمني والتاريخي للعهد القديم، وتم تأكيده على أنه لا يقبل الجدل. كما أن الأبحاث في مجال الجغرافيا لم تنفصل عن الأرض المذكورة في الكتاب المقدس. فقد أضاف كل من أندرياس مازيوس وجاك بونفريرا أبحاثهما الجغرافية إلى تفاسيرهما. وصدر كتاب "الأماكن الجغرافية المقدسة في العهد القديم والعهد الجديد" (1704). ولقد اكتملت لأول مرة في هذا الكتاب محاولات تقديم مادة خرائط يمكن استعمالها. كما ارتبط علم الآثار بالكتاب المقدس بشكل مطلق. وتم أيضًا وصف وتوضيح وقائع العهد القديم بدون مقارنة مع مواد من خارج الكتاب المقدس.

> يقدم كتاب يوهان ياكوب شميدت "جغرافيا الكتاب المقدس" (1740) مثالًا توضيحيًا لطريقة مزاولة الجغرافيا وعلم الآثار في بداية القرن الثامن عشر. وقد أوضح المؤلف نواياه في المقدمة، وهي:
>
> 1- يجب عمل "رسم رياضي" لحدود أي بلد أو منطقة أو مكان.
>
> 2- يجب اكتشاف معاني الأسماء في لغتها وعرضها في ضوء الفيلولوجيا.
>
> 3- يجب في علم الطبيعة في أي بلد إثبات صلاحية الطقس وطبيعة وخصوبة التربة.

4- يعد الوصف الأخلاقي للسكان القدماء طبقًا لفطرتهم وعاداتهم وحرفهم وطعامهم وأدبهم وفنونهم ذو أهمية بالإضافة إلى "السرد التاريخي".

5- التأكيد من الدستور السياسي على هذا المعنى.

6- يجب -من حين لآخر- القيام بتفسير رمزي وتصوفي كما قدمه الروح القدس، أي عدم حذف أي شيء لا يخدم التفسير العقلي، ويساهم هذا كثيرًا في تحسين الإرادة، إذا لاحظنا أن الرب جعلنا نرى خيره وبركته، وأيضًا جديته في العقاب في سكان كل بلد (المقدمة، ص 2). لقد اجتمع هنا كل شيء، من الرياضيات حتى التفسير الرمزي الصوفي لما يحسن الأخلاق. وكانت مصادر البحث هي الكتاب المقدس والفيلولوجيا والمعارف الجغرافية والجوية والسياسية والأخلاقية. وقد خدم التصور الكلي في "التنوير". وتجب مراعاة الأسئلة التي طُرحت والمهام التي يتم رؤيتها. كما نجد أيضًا مجال التصويب الأخلاقي في القرن الثامن عشر، الذي استعمل أيضا كتاب "جغرافيا الكتاب المقدس". قارن مبحث (23).

لكن ماذا عن الإنجازات التفسيرية في القرنين 16، 17؟ ما الأعمال البارزة التي يمكن ذكرها؟ وأي المبادئ المستعملة في الأعمال التفسيرية المذكورة؟ كان لوتر وكالفين قد وضعا النموذج لدراسة كلية وشاملة للكتاب المقدس. ونذكر أن لوتر قد خصص من عمله الممتد لاثنين وثلاثين سنة ثلاثة أو أربع سنوات فقط للعهد الجديد. وخصص الباقي للعهد القديم[1]. أما كالفين فقد فسر العهد القديم كله تقريبًا. وعمل أيضًا ملانشتون وبوجنهاجن وبرنتس وأوكولامباد وبوتسر بأسلوب هذه التفاسير الإصلاحية التي حاولت فهم المعنى الحرفي وحملتها سلطوية مخولة ذات كاريزما في سماع وفهم وبث كلمة الإله الحية. ومع ذلك، قدم فولفجانج موسكولوس وكونراد بيليكانوس تصورًا جديدًا. فميز موسكولوس بين التفسير العلمي والتفسير العملي. ويتبع القراءة في التفاسير، أي العرض الدقيق للمعنى النحوي أو التاريخي. وتميز هذا التوضيح معرفة لغوية ومعجمية جيدة. وتم الاستعمال الفعلي للنصوص في الممارسة في المشكلات والملاحظة. وأقر الناقد الصارم

---

(1) H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948, S. 6.

ريتشارد سيمون بهذه الإجراءات لفولفجانج موسكولوس وخاصة تفسيراته الرصينة والموضوعية للمعنى الحرفي. وأبرز أيضًا كونراد بيليكانوس باختصار شديد المعنى النحوي والتاريخي. وأوضح من خلال تلميحات صغيرة أنه لم يتغاض عن الاهتمام اللاهوتي. ويعتبر أيضًا تيودور بيبلياندر ويوهان مرسيروس من المفسرين المتميزين وذوي المعارف الإصلاحية. وقد أجاد كلاهما اللغة العبرية بامتياز وحاولا إبراز المعنى الحرفي بوجه خاص. وتفوق يوهان مرسيروس باعتباره مفسرًا علميًا دقيقًا على كل المفسرين الآخرين في القرن السادس عشر، ووضع مبدأ: "في البداية يجب تحديد معنى الكلام الذي من أجله يتكون المعنى الرمزي والمعنى الباطني".

وأنجز المفسران الإصلاحيان بيليكانوس ومرسيروس موروثًا تفسيريًا، ساهم في نشأة البحث النقدي التاريخي. ووصل هذا التطور إلى ذروته عند كامبيجيوس فيترينجا (ت 1722). ودار الأمر باستمرار حول التوجه الحاسم إلى المعنى الحرفي والتاريخي.

سيطر تأويل المذهب الإصلاحي بإصراره على المعنى الحرفي في النصف الأول من القرن السادس عشر وفي بداية عصر الأرثوذكسية. وكان هذا التصور حاسمًا في القرن السادس عشر، رغم أن العقائديين اكتسبوا بشكل متزايد دورًا مهيمنًا على الطريق المار بتشابه العقائد. واحتاج هؤلاء إلى مساعدة المعنى النمطي، من أجل التعبير عن المعنى الحرفي ذي المضامين العقائدية التي تتجاوز المعنى. وقُيمت المواضع في الكتاب المقدس باعتبارها أقوالًا ثابتة في البناء التعليمي العقائدي. لكن ظهر بعض المفسرين المميزين على أساس الأرثوذكسية اللوترية ممن بذلوا جهدًا من أجل المعنى الحرفي وتجنبوا عمدًا أية تشويه عقدي أو كريستولوجي. ويجب هنا بوجه خاص ذكر يوهانس تارنوف وسيباستيان شميد ومارتن جاير وتيودور هاكسبان وأيضًا- إلى حد ما- أبراهام كالوف. ويحتل علم النحو- إلى حد كبير باستعمال اللغات السامية- في تفاسير هؤلاء اللاهوتيين مكانة بارزة. وتتميز التفاسير المختلفة بالسعي إلى تجنب أي مذهب عقدي أو كريستولوجي. وتكمن هنا الأهمية النقدية لهذه التفاسير. وقد استرد فيها المعنى الحرفي

مكانته المستحقة في مقابل الفهم التقليدي في عصر الأرثوذكسية. ولم يتم التلميح إلى الإنجازات العظيمة التي حققها بيسكاتور وريفيتوس وكوشيوس في هذا الموضع إلا بعد الحديث عن ريفيتوس وكوشيوس.

لقد أثبت البحث النقدي والشامل للنص صلاحيته بشكل أساسي عبر الدافعية نحو علم النحو والفيلولوجيا من أجل الوصول إلى المعنى الحرفي. وحدث الانفصال عن عقيدة الإلهام الجامدة ببطء، تغلفه إلى حد ما أقوال تعليمية، لكن الأمر لم يتوقف. فقد حيرت ملاحظات عديدة مستخلصة من نشر النص العبري الأصلي ممثلي الأرثوذكسية كمخرج آمن من الوحش المسمى بـ "الترجمة اللاتينية اللوترية". إن حقيقة قيام لاهوتيين مهمين ومؤثرين مثل يوهان جيرهارد بدراسة متعمقة للنص العبري أدت إلى منع المزيد من الهروب إلى عالم آمن متمثلًا في النص اللاتيني. ورغم أن تفسير العهد القديم والعهد الجديد كان له الأولوية في الكليات (احتلت العقائد باعتبارها مجالًا احترافيًا المكانة الثالثة)، ولم يحظ تفسير الكتاب المقدس بشعبية في كل مكان. ومثلت دراسة اللغة والنقد النصي والدراسة المعمقة "للتيارات المختلفة" عوامل اضطراب في منظومة علم اللاهوت ومبدئه عن الكتاب المقدس، والذي تم تجنبه. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تسببت الأبحاث الفيلولوجية المتعمقة في وقف الاهتمام بتفسير النص. ورغم ذلك حقق مفسرون للكتاب المقدس مثل بيسكاتور في مدينة الخليل وتارنوف في مدينة روستوك نجاحًا تعليميًا كبيرًا وملحوظًا. ولكن على العموم يبدو أن العقائديين قدموا هيكلًا أكثر أمانًا لمعظم اللاهوتيين. ومما لا شك فيه أن الفضل يرجع لـ :يوهانس كوشيوس في أنه حاول استعادة الأهمية الأساسية لتفسير الكتاب المقدس، وكلفه ذلك بالطبع إزالة الألغام التفسيرية العقائدية.

تنسب لحركة التقوى أهمية لا يجب التقليل من قدرها عند إعادة إنتاج البحث الشامل للكتاب المقدس. وقد اشتكى سبنر في كتابه "أمنية رقيقة" من ندرة الدراسة المتعمقة للكتاب المقدس، ومن عقم الأبحاث النحوية ومن أولوية المبادئ العقائدية.

واشترك أوجست هرمان فرانكي، الذي عمل لوقت ما محاضرًا للغات الشرقية، مع باول أنتون في مدينة هالى في تأسيس كلية "حب الكتاب المقدس" (1686) وشجع دراسة اللغات في "كلية الشرقيات". وطرح في هذه الأوساط مطلب أن عالم اللاهوت يجب أن يقرأ الكتاب المقدس العبري كما لو كان مكتوبًا بلغته الأم.

في الواقع، استطاعت حركة التقوى تجاوز التوضيح النحوي الأحادي الجانب والعقائدي الأحادي الجانب من خلال أنها سعت من خلال المعنى الحرفي مباشرة للوصول إلى "المعنى التقي"، أي عن "المطلب من الإنسان". ولم يكن العمل الأكاديمي بالنسبة لحركة التقوى أبدًا هدفًا في حد ذاته. كما أنه لم يوجد في إطار وبتكليف من المنظومة العقائدية التي بحثت عن الأقوال المثبتة، وإنما يخدم هذا العمل الأكاديمي من أجل الوصول إلى كلمة الرب. وهكذا تُظهر كتابات أوجست هرمان فرانكى عن العهد القديم مزيجًا من العلم والبناء[1]. ولكن بخلاف ذلك تراجع العهد القديم- باستثناء المزامير- مع حركة التقوى بشكل كبير، ليس فقط لأن "المعنى التقي" كان موضع تفكير المفسرين في هذا المجال من الكتاب المقدس. واتضح من هذا بوجه خاص أن تدين حركة التقوى الموجه إلى الفرد لم يكن مؤهلًا لفهم كتاب شعب الرب بشكل صحيح، ولم يستطع إدراك البعد التاريخي. وكان يوهان هاينريش وكريستيان بنديكت ميخائيلس مفسرين شهيرين للعهد القديم في حركة التقوى الناشئة. لقد ساهمت حركة التقوى بشكل أساسي في أن تعزى أهمية جديدة لدراسة الكتاب المقدس التفصيلية في القرن الثامن عشر[2].

ويجب أخيرًا ذكر كامبيجيوس فيتريجا باعتباره مفسرًا بارزًا. ويحتوي تعليقه على سفر إشعيا المنشور (1714) على جميع مزايا التفسير الموجه بناءً على الحس التاريخي.

---

[1] نشر موسكولوس أسفار التكوين والمزامير وإشعيا، وفسر بليكانوس الكتاب المقدس كاملًا.

[2] لدى ميخائيليس الثناء الكبير في عدم التخلي عن المنهج العلمي في دراسة الكتاب المقدس في ضوء التقوى. وأعطى التدريب اللغوي الذي قام به أ.هـ فرانكه معرفتها الممتازة،وأرشدها لعمل نص جيد.

وذلك عندما جعل العلاقة المتبادلة المستمرة بين النبوة والتاريخ موضوعًا لبحثه التفسيري. وأوضح بدقة الظروف الزمنية التي يمكن انطلاقًا منها فهم الرسالة النبوية. وأصبحت مبادئ تفسيرات كالفين وهوجو جروتيوس والسوزيين واضحة، عندما تساءل فيترينجا عن "الأدوات الأساسية" للنبوءات النبوية ورفض الحكم الأرثوذكسي المسبق بأن الأنبياء قد تحدثوا عن المسيح المنتظر. وتجدر الإشارة بشكل خاص إلى إبراز الدقة التي عن طريقها كُشف عن خصوصية لغة وسياق الكتاب المقدس. ويمكن ادعاء أن فيترينجا هو أول مفسر يثبت أن التفسير التاريخي الزمني للعهد القديم شرط لا غنى عنه لأي فهم صحيح. ولقد بالغ باحثو العهد القديم في القرن التاسع عشر، ومن ضمنهم فيلهلم جزينيوس، في تقدير طريقة عمل فيترينجا وأشادوا بتعليقه على سفر إشعيا باعتباره تحفة لتفسير تاريخي.

يجب أن نعلن بعض التفاصيل لكي نستطيع الوقوف على مدى أهمية تعليق فيترينجا لسفر إشعيا. لقد صيغ المطلب الأساسي بالتفسير الصحيح كما يلي: تجب مقارنة موضوع بحث تفاسير أسفار الأنبياء مع التاريخ بدقة وعناية.

يجب أن تضع البرهنة الفرضيات، التي تعرض الخصائص الزمنية للنبوءات. فالمفسر قد يرى في حكم مسبق أن خطب الأنبياء عن المستقبل تشير إلى أمور غامضة وبعيدة. "من التحيز تجنب تأثير الأحداث الأهم في سياقها الزمني، بيد أن القدماء لديهم الأسوء. ومنذ ذلك الحين حدث الجهل بالتاريخ القديم".

طبقًا لذلك يجب اكتشاف وتحديد "الأدوات الأساسية" للنبوءات. ويجب أن تحل العروض التاريخية العقلانية محل مطلب الإلهام وإيضاح المعنى الأصلي للنصوص. وتجب مراعاة السياق باستمرار. ويجب فهم خصوصيات "الكلام المألوف" في الكتاب المقدس. ويجب أيضًا استعمال اللغات القريبة للعبرية لتوضيح معاني الكلمات والجمل. ويمكن فقط في الاستعارات (مثل استعارة جبل هيكل الرب في سفر إشعيا 2: 2) اكتشاف "المعنى الصوفي"، أي المعنى المحول إلى معنى الكلمة العقلي. ولا يجب أبدًا الإقرار بإشارة مباشرة إلى المسيح ومملكته. ولا تجب على أي حال مناقشة قول غير مباشر ومتقطع. قارن عن تفاصيل تفسير فيترينجا أيضًا لودفيج ديستل، ص436 والصفحتين التاليتين.

إذا كنا قد أشرنا في بحثنا مرات عديدة إلى العلماء الكاثوليك باعتبارهم روادًا لعلم النقد التاريخي، وإذا كانت أسماء أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا وريتشاد سيمون قد برزت في هذا السياق، فيجب الآن أن نوضح مرة أخرى أن المفسرين الإصلاحيين بأبحاثهم في المعنى التاريخي قد مهدوا الطريق للنقد التاريخي. ويمكن هنا ذكر أسماء بيليكانوس ومرسيروس وكابليوس وبيسكاتور وفيتريجا. ولا يجب أن ننسى جروتيوس وكوشيوس. ومن مزايا تفسير الإصلاحيين هو أنه من البداية قد تناول إشكالية المذهب الإنساني، بينما تصدت اللوثرية للمشكلات التاريخية.

27. تغير مفهوم الكتابة بداية المراجعة

في بداية القرن الثامن عشر، تم تقويض عقيدة الإلهام بشدة لدرجة أن انهيار هذه العقيدة كان وشيكًا. دعونا نذكر مرة أخرى في تلخيص واضح القوى التي شاركت بشكل حاسم في تدمير العقيدة الأرثوذكسية عن الكتاب المقدس! أولا، علينا أن نشير في البداية إلى بحث اللغة وبحث النص. لقد قامت الفيلولوجيا ونقد النص بتطوير عملهما باستمرار من أجل بحث واكتشاف المعنى الحرفي الذي يسعى إليه الإصلاحيون. وقد اعترف المرء بالمشاكل التي يطرحها النص العبري بطرق قراءاته المختلفة للمفسر. ومع ذلك، سعى المرء لتطويق حالة الاضطراب المتنامية من خلال الحلقة الملهمة للإلهام. ولم يعد ممكنًا إخفاء أن كل جهود الضمانات العقائدية كانت بلا جدوى. ولم يعد ممكنًا احتمال المبدأ البروتستانتي عن الكتاب المقدس في صيغة عقيدة الإلهام الأرثوذكسية. بالإضافة إلى ذلك، أصبح من الملاحظ في بداية القرن الثامن عشر أنه في ظل بناء نظرية الإلهام قد أُدخلت في سرداب أجوف، وتم الاعتراف بالمبدأ البروتستانتي بشكل جيد في البحث العام للكتاب المقدس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن تم التقليل من أهميته. نقصد بذلك التغلغل التاريخي العقلاني وتفسير العهد القديم كما وجد أولًا بين السوزيين وعند هوجو جروتيوس. ونقصد أيضًا الأبحاث في النقد الأدبي والتاريخ الأدبي

من كارلشتات حتى ريتشارد سيمون. وكان يجب أن يصبح من الواضح في يوم ما من الأيام أن كل هذه الأبحاث "الهرطقية" و"الدنيوية" عن الكتاب المقدس ليس لها أي علاقة على الاطلاق مع المبدأ الأرثوذكسي عن الكتاب المقدس، الذي ظهر في القرن الثامن عشر. واضطر "النقد المقدس" أن يفسح المجال "للنقد الدنيوي". إن حلقة المبدأ الأرثوذكسي عن الكتاب المقدس، التي اتسعت إلى أقصى درجة من المرونة في "النقد المقدس" وعبر الأرثوذكسية المتأخرة، لم يعد من الممكن الإحاطة بالنتائج التي توصل إليها "النقد الدنيوي". ولذلك انهارت تمامًا. لقد حاول بعض العلماء، ومن بينهم يوهان ديفيد ميخائيليس، حتى منتصف القرن الثامن عشر، إصلاح حلقة العقائد الملهمة والمحافظة عليها، لكنهم لم ينجحوا في ذلك. وأكمل يوهان شالومو سيملر تدمير عقيدة الكتاب المقدس الحالية، وسعى إلى أسس جديدة لـ اللاهوت البروتستانتي عن الكتاب المقدس.

لكن كيف كان من الممكن أن تسود بحوث "الهرطقة" والبحوث"الدنيوية"؟، لقد تمت الإجابة على هذا التساؤل من خلال تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت في عرضهما لعصر التنوير، لاسيما في ملاحظاتهما على عصور ما قبل تاريخ التنوير في ألمانيا[1]. ليس هنا المكان المناسب لتطوير كل هذه المشاكل الفكرية بعيدة المدى. لقد ناقشنا أولى العناصر في المبحث (23). وسنرى في الأقسام التالية كيف وصلت أفكار التنوير إلى بحث العهد القديم وغيّرته جوهريًا. ومع ذلك، يجب أن نلفت الانتباه مرة أخرى إلى التيار الفكري الذي كان مؤثرًا بقوة في علم العهد القديم في القرن الثامن عشر. نقصد بذلك مذهب الربوبية الإنجليزي. فقد أدى تطهير الحياة الفكرية الألمانية كذلك بسبب طوفان التنوير إلى موجة من المعرفة الدينية بالطبيعة والدين. ووجدت

---

[1] انظر:

E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, 5 Bd., 3. Aufl., 1964. – K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, S. 16–152. – P. Hazard, Die Krise des europäischen Denkens 1680–1715, 1939. – P. Hazard, Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, 1949.

أبحاث العهد القديم لعلماء مذهب الربوبية الإنجليزي قبولًا على نطاق واسع في العلم البروتستانتي عن الكتاب المقدس. ولقد عادت مصطلحات مثل "الطبيعة" و"الدين" إلى معانيها الربوبية، وسرعان ما أصبحت هي المبادئ الحاسمة في الفهم الكامل للكتاب المقدس. ومع انهيار المبدأ البروتستانتي يعود اللاهوت الطبيعي وينسب إلى وحي الكتاب المقدس. وأُزيلت الحواجز بين حدث الخلاص في العهد القديم والدين الطبيعي. وهنا أثرت بشدة العملية الروحية التي بدأها جروتيوس وهربرت فون شربوري. لذا تجد الآن الأبحاث الفردية قبولًا لمذهب الربوبية في العهد القديم.

وضع مذهب الربوبية والتنوير نهاية لأيديولوجية العصر الأرثوذكسي، أي وضعا نهاية مذهب القوى الخارقة للطبيعة. وتكمن جذور الفهم الخارق للطبيعة بالكتاب المقدس في الفهم الضيق والأحادي لظاهرة "الدين". ويعتبر الدين في العقيدة الأرثوذكسية هو الإلهام الإلهي، المحصن ضد أي نقد وأي تنظيم عقلي. فالدين في المطلق هو شيء متجاوز للطبيعة، ولا يمكن قياسه بمقاييس الفهم العام. ويشرح فالتر كوهلر في كتابه عن أرنست تروليتش مذهب القوى الخارقة للطبيعة قائلًا: "تشكلت هذه النظرية في الأساس من اليهودية، وتم تطويرها بشكل أكبر في المسيحية والإسلام. إن تأليه التاريخ المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمفهوم اليهودي عن الرب يعطي فكرة عن الكتب المقدسة الموحى بها وضعًا ومكانة خاصة، والتي تشكل بفضلها التاريخ المقدس المشهود فيها، ويشمل منظومة كاملة وموضحة للوحي وفلسفة التاريخ. وأن إرادة الرب مع العالم هي تحقيق وصيته المقدسة. لقد ارتد الجزء الأكبر من البشر عن الدين. إلا أنه أعطي لشعب إسرائيل فقط الاصطفاء باعتباره حاملًا للحقيقة، وقائدًا للتوبة وعودة الإنسان". "وبالتالي تم عزل الدين الخاص عن كل الأديان الأخرى. ومذهب القوى الخارقة للطبيعة هو حصري له. ويرتبط الدين غير المسيحي في أفضل الأحوال من خلال نظرية الوحي الطبيعي مع الوحي الخارق للطبيعة. وبالتالي يحجب الفارق الأساسي، ولكن لم تتم إزاحته"[1]. وقد توغلت حركة التنوير الربوبية في حصن

[1] W. Koehler, Ernst Troeltsch, 1941, S. 134.

مذهب القوى الخارقة للطبيعة. وأصبحت الأفكار النقدية في ألمانيا حول الفهم الأرثوذكسي للدين تتأسس بالتدريج على مدار القرن الثامن عشر. وبدا أن جون سبنسر قد هاجم ببطء في كتابه "شريعة الشعائر العبرية وتنظيمها العقلي" (1685) محور الفهم فوق الطبيعي للدين، أي الشريعة الإلهية في العهد القديم. وسعى سبنسر لإثبات أن أغلب قوانين العهد القديم مستمدة من مصر. لقد كان لهذه البداية في تاريخ الدين نتائجها التي لا يمكن إهمالها. ولم يكن علم اللاهوت في ألمانيا مستعدًا لمعارضة مثل هذا الهجوم.

28. الاكتشافات في الأسفار الخمسة

اكتشف في (1924) أن قسيس مدينة هيلدسهايم هنيج برنهارد فيتر كان صاحب الاكتشاف الأبرز في القرن الثامن عشر في مجال نقد الأسفار الخمسة[1]. حمل كتابه المنشور (1711) عنوان:" الشرائع الإسرائيلية في أرض فلسطين الكنعانية بدراسة سفر التكوين من خلال عرضها بشكل دائم على هذا النحو، حيث إن المعنى الأصلي للمصطلح ينكشف بإخلاص، فالنية الأولى للمؤلف موسى يتم تحديدها بعناية، وعلى ذلك فإن الجسد بالغ القدم للتعاليم والتشريعات وبالغة الترابط يمكن استخلاصها. وقد عثر عليها في واجهة صفحات، والنص نفسه عبري وبه نسخة باللاتينية للكاتب هنيج برنهارد فيتر 1711".

وتوصل فيتر في بحثه عن سفر التكوين 1:1 و3:2 إلى النتيجة التالية: " بالفعل لا تعبر هذه الكلمات بدرجة كبيرة أن موسى قد كتب تاريخ سفر التكوين بنفسه، بقدر ما قد يكون كاتبها شاعر ما قديم. لأن العبريين لديهم الكثير من الأناشيد والقصائد قد تم تأليفها بالفعل قبل الأسفار الخمسة بواسطة أناس يتسمون بالورع، ولم يستطع أحد إنكار إنها كانت تستعمل بشكل مقدس لجلب المنافع التي يجب التنبيه عليها ومن

[1] A. Lods, Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter, ZAW 1925, S. 134 ff.

أجل المعجزات الإلهية.... ومن بين ذلك كله ومن الموروث الشفوي الشائع، وبتوفيق من الرب جمع موسى الأسفار الخمسة. ويمكن أن يضاف إلى تلك الأناشيد أيضًا تلك التي نطلق عليها القصيدة التي تستعرض بإيجاز خلق العالم، وبعد ذلك الكتابات التي سوف يُشار إليها من قبل موسى. إنها موجودة بالفعل، طبقًا للآراء المهمة جدًا التي سوف أسمعها. أولا حيث إن ما أعلنه موجود في كل مقطوعة موسى، أى كتاب بني إسرائيل الذي يحمل أربعة حروف (اسم رب بني إسرائيل) JHWH الذي لم يرد ذكره من قبل، والذي أصبح اعتياديًا من بعد موسى"[1].

وأكد فيتر وفق ذلك أنه قبل صياغة الأسفار الخمسة كانت هناك قصائد، تم تناقلها في الموروث الشفاهي، وأخيرًا قام موسى بجمعها. بل أكثر من ذلك اعترف فيتر بوجود مصدرين مختلفين لهذا الموروث السابق على الأسفار الخمسة استنادًا إلى الاستعمال المختلف لأسماء الإلوهية. ويتشابه هذان المصدران في الموضوع. ويظهر المصدر الأول في سفر التكوين 1:1 - 2: 3، ويظهر المصدر الثاني في سفر التكوين 2: 4 - 3: 24. ويظهر هنا كاتبان مختلفان قبل موسى. "لكن لو أنك عرفت المؤلف الآخر، سيمكنني الكشف بسهولة عن كل الصعوبات"[2].

إذا ما قارننا هذه الاكتشافات الجديدة مع معارف ريتشارد سيمون، فيظهر لنا مدى التقدم الكبير الذي حدث . فقد أشار يوهانس كليركوس إلى أن سيمون برؤيته التقليدية المنظمة التي ترى أن الأسفار الخمسة تبدأ بموسى لم يراع موروث ما قبل موسى. وهذا يمثل تحولًا هائلًا. وتساءل فيتر عن الموروث قبل موسى، وبذلك تطرق إلى وجهة النظر التي تجنبها الإصلاحيون عمدًا.

ومع ذلك، لم يفسر فيتر كيفية تناقل الموروث لاعتماده على وجود مؤسسة مهمتها نقل النص (كما عند سيمون). وبدلًا من ذلك، تكون النصوص (سفر التكوين

[1] الاقتباس طبقًا لـ A. Lods, A. a. O. S. 134 ff.

[2] H. B. Witter, Jura Israelitarum, p. 23.

1 وما يليه) هي محل التساؤل عن أدلتها للإجابة على سؤال: المؤلف والموروث. إن التمايز النصي الذي يفتقده المرء عند سيمون يعتبر عند قسيس مدينة هيلدزهايم البوابة لاكتشافات جديدة تمامًا. لقد تم اكتشاف المصدرين المتوازيين والمختلفين في أسماء الإلوهية في سفر التكوين 1: 1 - 2: 3 وسفر التكوين 2: 4- 24:3. لكن للأسف تم التغاضي عن هذه الاكتشافات المهمة ونسيانها. وكتب العالم الفرنسي في العهد القديم لودز الذي ندين له بالفضل في الإشارة إلى فيتر: "فيتر، كما رأينا، أشار في (1711) إلى معيارين اثنين من الأجزاء يسرا لأستروك التمييز بين المصادر في سفر التكوين: أعني تناوب أسماء الإلوهية ووجود التكرار (للحكاية الواحدة)"[1].

كان جان أستروك الطبيب الخاص للويس الرابع عشر معروفًا في القرن التاسع عشر باعتباره مكتشفًا لنظرية المصادر[2]. واطلع يوهان جوتفريد أيشهورن على أبحاثه عن الأسفار الخمسة، وأبرز ذلك باعتباره بداية مرحلة جديدة في النقد الأدبي. فظهر (1753) كتاب مجهول المؤلف، هو كتاب "النظرية بشأن المصادر التي استعملها موسى، كما يبدو في تأليف سفر التكوين".

يؤكد المؤلف في مقدمة كتابه أن غرضه هو عرض الأصل الموسوي للأسفار الخمسة بطريقة مفهومة[3]. لقد ظل اسم الكاتب فيتر غير معروف حتى اكتشف أستروك في سفر التكوين مصدرين متوازيين، واللذان تم التمييز بينهما استنادًا إلى الاختلاف في أسماء الإلوهية. فالمصدر الأول يستعمل اسم الرب "إلوهيم"، وهو ما نكتشفه على الفور في سفر التكوين 1. وسماه أستروك المصدر A. أما المصدر الثاني الذي يمكن التحقق منه في الاصحاحين الثاني والثالث من سفر التكوين فقد سمى رب

---

[1] ZAW 1925, S. 135.

[2] انظر ما يلي:

A. Lods, Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIme siècle, Strasbourg et Paris 1924.

[3] وصف مفصل لهذه المقدمة قدمها هـ. هولتسينجر في عمله: „Einleitung in den Hexateuch", S. 40.

إسرائيل باسم "يهوه". وهذا هو المصدر B. لقد حاول أستروك تقسيم سفر التكوين كله إلى هذين المصدرين، لكنه أدرك أنه لا تزال هناك أجزاءً كبيرة نسبيًا لا تعزى إلى أي من المصدرين. ولكي يُفهم مصدر هذا الجزء الباقي قام أستروك بإدخال مصدر فرعي هو C مُقسمًا إياه إلى ثمانية أعمدة.

ومع ذلك، يظهر موروث ما قبل موسى أن موسى تلقاه بنفسه فيA وB و C. وهو الموروث الذي تلقاه وجمعه موسى بنفسه. وأوضح أستروك أن موسى قد وضع أولًا بعض المصادر التي حصل عليها بجوار بعضها، ثم دمجت فيما بعد هذه الأعمدة مع بعضها البعض. ولم يعط أستروك معلومة حول من قام بهذا الدمج وكيف نفذه. ويرى أن مهمته قد تحققت في أنه أوضح كيف أن موسى كان له دور فاعل في تصور الأسفار الخمسة.

وهكذا سعى فيتر وأستروك إلى إلقاء الضوء على الموروث قبل موسى. وهو ما يمثل الدفعة الجديدة للبحث في الأسفار الخمسة. وبينما ظل بحث فيتر7[1] غير معروف وغير فاعل، بدأ أستروك إجراء البحث، الذي تطور في بداية القرن التاسع عشر ووصل إلى ذروته مع أبحاث يوليوس فلهاوزن. ومع ذلك لم يعترف المعاصرون بأهمية اكتشافات أستروك. فقد رفضها يوهان ديفيد ميخائيليس. ولكن يوهان جوتفريد أيشهورن أعطى النتائج الجديدة الاعتراف الذي تستحقه.

29. يوهان ديفيد ميخائيليس

كان يوهان ديفيد ميخائيليس المولود في(1717) في مدينة هالى الواقعة على نهر زاله العالم الأكثر غرابة، وربما الأكثر أهمية في القرن الثامن عشر في بحث العهد القديم[2]. لقد عبرت أعماله بطريقة غريبة عن ذلك التقدم القوي في البحث النقدي

---

[1] حول أهمية وقيمة فيتر، انظر: H. Bardtke, H. B. Witter, ZAW 1951, S. 153 ff.

[2] انظر: R. Smend, Johann David Michaelis (Festrede), 1898.

التاريخي. وكان ميخائيليس يتسم بالارتياب. فبعدما تعرف على الأبحاث الكتابية الجديدة والتي حددها مذهب الربوبية والمذهب العقلي في إنجلترا وهولندا، وتبنى أيضًا بعض أفكار يوهان شالومو سيملر، التزم بصرامة بفكرة التنوير. ولكنه سعى في الوقت نفسه للحفاظ على مواقف الأرثوذكسية في كل مكان. وتحدد استراحة عميقة حياة وتعاليم العالم البارز، وهي منعطف ميز التحول في منتصف القرن الثامن عشر.

عمل ميخائيليس بدءًا من (1735) في مدينة جوتنجن وظل هناك حتى نهاية حياته (1791). لقد قام بتطوير نشاط علمي وكتابي ثري، اكتسب من خلاله شهرة كبيرة وثقة دولية. وكان "حاكم مدينة جوتنجن" (هكذا سمي ميخائيليس) في كل مكان هو صاحب الكلمة الحاسمة وأصدر منذ (1771) مجلة "المكتبة الاستشراقية الجديدة والتفسير" التي كانت الكلمة الأولى فيها له وحده. فكانت كل خيوط البحث بيده، وهذا ما لم يتمتع به أي لاهوتي آخر في علم العهد القديم. ومارس ميخائيليس نفوذه بوعي وإحساس سلطوي غير متحيز أحيانًا. وتمكن ميخائيليس من فرض نفسه لأنه مثّل بشخصيته التحول الكبير، وقاد البحث العلمي إلى الطريق بين الأرثوذكسية والمذهب العقلي بحصافة متزنة فلم يكن ثوريًا. وقد كان التحول الفكري الكبير في بحثه وتعليمه بمثابة " الضرورة الحازمة" التي اتبعها المعاصرون الذين أرادوا إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء بالقوة. ونجد إسهامات ميخائيليس المعلم للغات الشرقية منذ (1750) في مجال العلوم المساعدة للعهد القديم.

عمل ميخائيليس بوجه خاص بكل قوته لضمان أن يكون هناك فهم جديد للغة العبرية. فاطلع عالم مدينة جوتنجن على أبحاث ألبرت شولتنس الفيلولوجية ومثّل الفهم الجديد للغة. وبرزت اللغة العربية الآن باعتبارها لغة سامية تقليدية، وتتفوق على اللغة المقدسة بوضوحها وشفافيتها. وتم فهم بنية اللغة العبرية انطلاقًا من علم النحو العربي. كذلك وجد بحث الكلمة في العبرية بهذه الطريقة مصادر جديدة للتوضيح. ويحتوي كتاب "ملحق المعجم العبري" الذي نشره ميخائيليس (1786) في مجلدين على ثروة

كبيرة من الدراسات اللغوية المهمة. إن ما تم تناوله في القرن السابع عشر في مجال اللغات السامية وقيمه شولتنس لاحقًا، أدخله ميخائيليس باعتباره أساسًا محددًا للفيلولوجيا العبرية بالكامل. لكن ميخائيليس لم يقم فقط من الناحية الفيلولوجية بتحسين مقومات التفسير الموضوعي للعهد القديم، بل سعى أيضًا من خلال الأبحاث الجغرافية والأثرية إلى تدعيم فهم نصوص العهد القديم. وظهر في (1769) كتاب "مقتنيات من جغرافيا الخارج" بعد صدور العديد من الدراسات الفردية. ولقد احتل الاهتمام بحقائق الكتاب المقدس مجالًا خاصًا ومنفصلًا عن العروض التفسيرية. وهكذا أصدر ميخائيليس أول إسهام مهم في علم الآثار، وذلك من خلال كتابه "الشريعة الموسوية" الصادر (1770). وقد جهز ميخائيليس لرحلة بحثية حملت استبيانًا مهمًا. حيث تم بحث اللغات والعادات والمؤسسات الشرقية عبر الملاحظة والمشاهدة. وتم تدوين وتقييم ما هو مهم في النتائج والملاحظات لدراسة الكتاب المقدس. ونتحدث هنا بالطبع عن مجرد تصورات متواضعة، ولكن من المفيد أن نعرف كيف سعى ميخائيليس لتطبيق أسلوب منهجي في دراسة العصور القديمة.

كان ميخائيليس مستشرقًا وباحثًا في الكتاب المقدس. وجمع طيلة حياته بين هاتين المهمتين معًا، وأثرى بحث العهد القديم من خلال معرفته بالشرق. ويتضح هذا بشكل خاص من خلال إسهاماته في علم "مدخل إلى العهد القديم". وصدرت بعده دراسات تمهيدية وأبحاث متنوعة منها كتاب "مدخل إلى الأسفار الإلهية للعهد القديم" (1787)، وهو عمل لخص فيه كل كتابات القرن السابع عشر والثامن عشر عن المشاكل المتعلقة بموضوع المقدمة وتوضيحها بشكل نقدي. فيكشف عنوان هذا الكتاب الضخم كيف أن ميخائيليس يهتم بالولوج إلى "الأسفار الإلهية". وبالتالي وضع حدودًا للرؤية "العقلانية" و"الدنيوية" من البداية من خلال احترام الكتاب المقدس، وهو ما لم ينكره ميخائيليس. ولقد حددت الاعتبارات العقائدية عنده مستوى النقد، فكثيرًا ما أوصى في نتائج أعماله إلى المزايا اللاهوتية التي يمكن أن تحققها هذه النتائج. واتضحت

بوجه خاص في هذه المرحلة الجوانب المشبوهة للإنجاز العلمي. ولكن من المدهش مقدار معرفة ميخائيليس بالآراء الأقدم. فلا يغيب عنده أي صوت نقدي من الماضي. وهكذا استعاد نقد الأسفار الخمسة أولويته المعتادة.

طرح ميخائيليس مشكلات مقدمة أسفار موسى الخمسة على نطاق واسع. وشغله بوجه خاص التساؤل حول ما إذا كان موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة. وناقش بدقة الآراء النقدية التي عُبر عنها حتى تلك اللحظة في البحث. وهي: من ألف الأسفار الخمسة؟ هل كان عزرا؟ أم داود؟ أم حلقيا؟[1]، ورفض ميخائيليس كل هذه الافتراضات، فبالنسبة له كان موسى هو المؤلف. ولم ينكر وجود مصادر قبل موسى، لكنه رفض كل قواعد أستروك بشدة[2] لاحتمال التقليل من إنجاز موسى في التوراة إذا فكر بطريقة أستروك في تجميع المصادر الأقدم. وكان لميخائيليس رأي في عمل موسى يتسم بالرقي الشديد. فقد رأى في شخصه الكاتب التقليدي الذي كان عالمًا مصريًا ذا ثقافة مؤهلًا أن يؤلف بنفسه عملًا ضخمًا مستقلًا. ولكن ألم يستعمل موسى مصادر أقدم؟ أجاب ميخائيليس على هذا السؤال بالإيجاب. ومع ذلك، يرى أنه لم يكن خلّاقًا في استعمال المصادر المتاحة. حيث كان يحاكي المصادر المتاحة لتحقيق إنجاز أدبي مستقل للغاية. و"لكن تتضح من حين لآخر بعض من بقايا هذه المصادر، وهو ما اعتاده المؤرخون"[3]. وهكذا يكون موسى هو الكاتب الوحيد الموثوق فيه. لقد تجرأ ميخائيليس على إثبات قِدم ما قام به بالإشارة إلى سانشونياتون، حيث إن سانشونياتون قد استعمل أيضًا قصة الخلق عند موسى (حتى لو بشكل محرف). وتتضح لميخائيليس ميزة هذا الموقف عن الأسفار الخمسة، فقال: "إذا كانت أسفار موسى قديمة حقًا وكتبها موسى، فإن الوعود المتضمنة فيها تُظهر أنه تلقى الوحي الإلهي"[4].

---

(1) Einleitung . . . Zu Esra: S. 172 ff., zu David: S. 197 ff., zu Hilkia: S. 201 ff.

(2) Einleitung, A. a. O. S. 295.

(3) Einleitung, A. a. O. S. 294.

(4) Einleitung, A. a. O. S. 208.

ظلت هذه التصريحات بلا تأثير في تاريخ نقد الأسفار الخمسة. ويعود الفضل إلى ميخائيليس في أنه أعطى لمحة شاملة تقريبًا عن جميع بحوث نقد أسفار موسى الخمسة. ولكن يجب الإشارة إلى أن الاهتمام بمصادر ما قبل موسى قد شغل حيزًا مؤكدًا عنده فرغم أنه رفض افتراضات أستروك، إلا أنه لم يجد بُدًّا من الاعتراف بحقيقة أن موسى كانت لديه مصادر قديمة تحت تصرفه. ولكن من المؤسف أن كل المحاولات لبحث مصادر ما قبل موسى قد تبددت من خلال فرضية أن موسى كان الكاتب العالم، والذي لا تعزى إليه فقط سلطة التأليف، وإنما أيضًا سلطة الوحي.

نشهد بموضوعية المسائل النقدية التي أثارها ميخائيليس على سفر دانيال. لقد أدت المشاكل التاريخية عند مناقشة هذا السفر من الكتاب المقدس منذ زمن إلى حل يتعارض مع الفهم التقليدي. حيث أوضح ميخائيليس أن الإصحاحات 3-6 من سفر دانيال بمثابة إضافات لاحقة ولا يجب فهمها على أنها جزء من سفر دانيال. وبذلك يكون قد افترض الرأي نفسه الذي افترضه عام (1783) هاينريش كورودي، والذي كان تلميذًا ليوهان شالومو سيملر. فقد اعتبر كورودي بدقة متناهية أن سفر دانيال كله غير حقيقي، وبذلك هدم الفهم التقليدي عن السفر. فالملاحظات التاريخية داخل أسفار الكتاب المقدس تطل الآن بنتائجها. ولم يجد كورودي أية غضاضة في تطبيق نقد سيملر للأسفار القانونية على سفر دانيال. إلا أن ميخائيليس كان حذرًا في تحفظه. فرغم أنه كان مولعًا بأفكار سيملر، إلا أنه لا يزال يسعى إلى الحفاظ على توقير أسفار الكتاب المقدس، التي حددها انطلاقًا من الفهم التقليدي للمقدمة بالمغزى الذي قصدته الأرثوذكسية.

كرّس يوهان ديفيد ميخائيليس نفسه لتفسير العهد القديم على وجه الخصوص. وبدأ في (1769) عملًا عظيمًا عن الكتاب المقدس، لا يقدم فقط ترجمة حرفية للعهد القديم بتوضيحات فيلولوجية، بل يشير أيضًا إلى ملاحظات عن الجغرافيا والتاريخ واللاهوت. وقد اكتمل هذا الكتاب المكون من ثلاثة عشر مجلدًا عام (1786). ولكي نتعرف على طريقة التأويل الخاصة لمفسر الكتاب المقدس فيجب على العالم أن يستعمل

عملًا تفسيريًا يبين بالتفصيل مناهج التفسير. فنتجه إلى عمل كُتِبَ عام (1759)، وظهر تحت عنوان " النقد الكلي لأهم ثلاثة مزامير عن المسيح". ونقصد هنا تفسير المزامير 16 و40 و110. وتظهر مقدمة هذا الكتاب الأهداف التي سعى إليها ميخائيليس في عمله التفسيري. فهو أراد: 1) فهم اللغة العبرية المنقرضة وإعادة توضيح الكلمات المبهمة أو الخطأ. 2) يجب عرض نماذج من النقد، التي قدم فيها التفسير العقلاني من وجهة نظره. 3) هل كان غرض ميخائيليس هو إثبات أن المزامير الثلاثة المنتقاة تتحدث عن المسيح؟ لقد أراد أن يبرهن على إمكانية الفهم المسيحي المثير للجدل للمزامير في عصر المذهب العقلي. وفي هذا السياق، يوضح قائلًا: "يبدو لي أنه بغرض الشرح يمكن تقسيم مزامير المسيح إلى ثلاث أو أربع طبقات. فتوجد في النوع الأول تلك المزامير التي يمكن أن أفسرها؟ حتى لو لم أقرأ العهد الجديد مطلقًا، ولم أعرف شيئًا عن التحقيق، لكنه مستحيل أن تكون من داود أو أيًا ما كان مؤلفها، بل اكتشف على الفور أنها نبوءة عن شخصية مستقبلية عظيمة، أي فداء حقيقي عن ذنوبنا، أو بخليفة بشّر به داود. ومما لا شك فيه أن توجه تحت هذا الخلفية مزمور 40 ومزمور110 إلى تعيين الوظيفة. ويليهما، إذا لم أخطأ، مزمور 16"[1].وضع ميخائيليس نوع ثانٍ بعد هذا النوع الأول من المزامير المسيحانية. وهذا النوع الثاني هو أناشيد داود التي تكشف أحوال المسيح التي تجتمع في عيسى الناصري. ويعزى إليها مزمور 22 ومزمور 69. والنوع الثالث، الذي يحسب إليه هو المزمور الثاني، ولا يمكن أن يخبر بحال عن تاريخ المسيح، لكنه يمكن أن يقدم الشخصية والرمز. ونلاحظ أخيرًا في النوع الرابع الأناشيد التي لا ترتبط بالمسيح في العهد الجديد، ولكنها تدل عليه (على سبيل المثال مزمور72). لقد تحرك ميخائيليس بلا شك بهذه التفسيرات المسيحية في سياق التفسير الأرثوذكسي للكتاب المقدس. وتجدر ملاحظة أن التصنيفات التأويلية حاولت إعطاء "تنويعًا عقليًا". ولكن الأقوال محاطة بالكامل بفهم الأرثوذكسية للكتاب المقدس. وفي هذه الحالة يمكن معارضة أولئك المؤرخين الذين

---

[1] Critisches Collegium, A. a. O. Vorrede.

أذعنوا لكتّاب يوهان ديفيد ميخائيليس. فلقد حافظ ذلك العالم العقلاني "بشكل ظاهري" على السمات الأرثوذكسية. ولقد تأكد في طريقة التأويل ما لاحظناه بالفعل في أبحاث المدخل، وهو أن ميخائيليس أراد التمسك بفهم الأرثوذكسية للكتّاب المقدس. وحاول القيام بتنويع نقدي عقلاني، وبهذه الطريقة نقل حدود عقيدة الوحي المحيطة بالكتّاب المقدس قدر الإمكان. لقد كان التمسك الجامد بالفهم التقليدي للكتّاب المقدس حاسمًا. وهكذا ورد على سبيل المثال في شرح المزمور 16: "إن الشخص الذي يتحدث في هذا المزمور ليس داود، وإنما المسيح، وهذا لا يمكن أن ينكره أو يشكك فيه أي أحد يعتبر العهد الجديد ووعظ الرسل صادرين عن الرب". "أعتقد أنه يمكن الاعتماد بثقة تامة على بطرس وبولس المفسرّين الموثوق فيهما. فرسالتهما الإلهية تتأكد من خلال معجزات عظيمة لا يمكن دحضها، والتي تزيل أي شكوك في الخيال والخداع. إنني لا أستطيع إلقاء نظرة في السمات الداخلية، لهذا السبب يمكن توضيحه من قبل المسيح، وهكذا سيكون السبب هو جهلي بلغة منقرضة من زمن بعيد. اعتقد أن هناك أشياء كثيرة في هذه اللغة المنقرضة لا نعرفها. ويمكن أن تخطئ أيضًا هنا"[1]. تكشف هذه الكلمات الأخيرة عن الجهل الذي يجده ميخائيليس في كثير من الأحيان في توتر شديد مع أحكام قاطعة ودامغة. لكن من يوجد مثل ميخائيليس في نقطة تقاطع بين عصرين ليس "كتّابًا متطورا"، وإنما هو شخص لديه كثير من التناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها.

يعد كتّاب "مشروع الرحمة الإلهية النموذجية" (1753) ليوهان ديفيد ميخائيليس كتّابًا مثيرًا للاهتمام، لكن لسوء الحظ لم يحظ سوى باهتمام قليل. وإذا كان التأويل للمزامير يفسر التفسير المسيحي من خلال التصنيفات، فإن هذا الكتّاب يسعى إلى توحيد التمييز العقلاني للأنماط المألوفة. ومع ذلك، حدث هذا التمييز -كما سنرى- ضمن الإطار الواسع للفهم التقليدي للكتّاب المقدس. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يمكن على أي حال أن ندرك العلامات المميزة للتنوير. لقد عبر ميخائيليس في البداية في كتّابه بوجه عام عن

---

(1) A. a. O. S. 5.

رأيه حول رمزية اللغة عند كل الشعوب وفي كل الأزمنة[1]. وطبقًا لذلك يعتبر الرمز الظاهرة الأصلية. والآن إذا كان هناك العديد من الرموز التي يمكن العثور عليها في العهد القديم، فسوف يوضح المرء لنفسه أن نية الرب كانت تتجه إلى إحاطة إنجيله بهذا الغموض فترة ما من الزمن"[2]. والسؤال هو كيفية توضيح هذا الغموض وفهم الرموز فقط. ومرة أخرى، قدم ميخائيليس مجددًا التصنيفات التأويلية في رموز العهد القديم 1) الإخبار بالتاريخ الماضي. 2) الإعلان عن الحقائق الأخلاقية العامة فيه. 3) وإعلان الرموز عن المستقبل[3]. ولذلك يجب أن يتساءل المفسر عن ما هو الشيء الذي له معنى الرموز. ومع ذلك عليه أن يضع في اعتباره أنه لا يمكن تفسير كل التفاهات والأمور الجانبية[4]. ولكن إذا كان هناك رمز طبقًا لقاعدة ما، فينطبق هنا مبدأ "أن معنى الرموز هو واحد في أي مكان[5]. و"يجب أن يحدد السياق المعنى الحقيقي للرموز"[6]. ويمكن إثبات تأثيرات مذهب الربوبية على ميخائيليس ليس فقط في ملاحظة ظاهرة "الرمز" الأولى الطبيعية، لكن أيضًا في توضيح الأنماط في العهد القديم فيمكن أن يعني الأمر بمعنى مقارنة الأديان في مذهب الربوبية ما يلي: "تجب الاستعانة بعادات الشعوب التي استمدت منها الأحداث الرمزية"[7]. وفي الجزء الثاني من الكتاب الذي لا نريد هنا

---

(1) مسودة ملامح إلهية نموذجية ص 8. قد نشير في هذه النقطة لـ ي.أ.توريتيني في كتابه „De sacrae scripturae interpretandae tractatus“ الذي عدّله أ. تيلر الذي صدر طبعة جديدة عام 1776 يكون أكثر راديكالية من ميخائيليس. فهو يتتبع المجاز وعلم الأنماط Allegorie und Typologie من الفلسفة الوثنية. وقد حل Banu الذي شرحه العهد الجديد لمواضع تمارس التفسير في العهد القديم. يجب أن تستعمل النمط بمعنى "وسيطة الرجل مع اليهود" لذلك من المهم أن نعترف بالطريقة الرمزية للتحدث كعرف شرقي وليس المبالغة في تقدير ميل اليهود للتحدث بشكل متكافئ.

(2) A. a. O. S. 9.

(3) A. a. O. S. 17.

(4) A. a.O.S. 21, 32 ff.

(5) A. a. O. S. 36.

(6) A. a. O.S. 41.

(7) A. a. O. S 46 .

تناول رمزيته العقلية بالتفصيل، شرح ميخائيليس بعض تفاسير الأنماط، وهي المثل العليا في شريعة اللاويين وإشارات من تاريخ إسرائيل.

من الملاحظ أن ميخائيليس يتعامل بشكل دقيق مع التفسير المسيحي والنمطي للعهد القديم. وهذا مفهوم إذا اتضحت قوة توغل الطريقين من التفسير في الأرثوذكسية وفي المجالات العلمية لحركة التقوى. لقد حاول ميخائيليس إيجاد مناهج لتفسير منطقي وعقائدي معقول. وهو لم يتجنب البحث التفسيري الذي أصبح مألوفًا، وإنما تغلغل فيه "بمعايير ومقاييس عقلانية". وكان من المهم دائمًا بالنسبة له عندئذ ما يلي: "من المؤكد الآن أن روح الرب قد أعلن خارج شخص ووظيفة المسيح لنا حقائق ضرورية أخرى"(1). لقد فكر ميخائيليس هنا في حقائق أخلاقية عامة، استمدت من الرموز في العهد القديم. فرغم كل الحماس للبقاء في إطار الفكر الأرثوذكسي عن ل لا يمكن تجاوزه.

العقلانية الراديكالية، التي هدمت أسوار الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس واستكشفت الكتاب المقدس بأساليب جديدة، وتقيس الوحي مع الحقائق الأبدية العامة، تطالب الآن بحقها.

كان هرمان صمويل رايماروس واحدًا من أبرز ممثلي العقلانية الراديكالية، وأصبحت فرضياته معروفة بفضل ليسنج. فألف رايماروس عام (1768/1767) كتابًا بعنوان "اعتذار أو خط حماية لعباد الرب العقلانيين" (مخطوطة في المكتبة الرسمية والجامعية في هامبورج. المقر: في سكرينو 119 و120). لقد أراد رايماروس فهم أسفار العهد القديم "بنظرته الخاصة" (كتاب حماية، المجلد الأول، الكتاب الخامس 404). لقد افترض أن النصوص يمكن أن تقدم ادعاءات تتجاوز العقل الطبيعي، لأنها تسعى إلى "زرع دين طبيعي خالص، وواجباته من خلال العقيدة وإعطاء الأمثلة". وتصبح عقائد الأخلاق المعاصرة هي المعيار. وبناءً على ذلك عرض رايماروس انطلاقًا من أن "رسل الوحي المزعومين" في العهد القديم لا يطبقون المعايير التي يجب تطبيقها عليهم. ويمكن على أية حال توضيح أن هؤلاء الرسل رأوا مهمتهم في التأكيد على ضرورة مراقبة القانون (كتاب حماية، المجلد الأول، الكتاب الخامس 2 و3). ومع ذلك، يجب أن تبرهن كل النصوص على حقيقتها أمام منتدى "الدين العقلي". ويجب أن يصبح الدين العقلي، في المقام الأول، في كل ما يسمى الوحي أن حجر الأساس والمحك: ما هو مستمد من الرب بطبيعته. ومن ثم يجب أن نسترشد أيضًا باستعمال العقل السليم وقواعده. فبدون العقل واستعماله لكنا مثل الماشية غير قادرين مُطلقًا على فهم أي دين، وحتى الوحي الحقيقي سيكون غير مجد لنا، كما لو كان الإنجيل يخطب في ثيران وحمير. فالإنجيل موافق للعقل، ولا نرفض شيئًا منه لأنه يتجاوز فهمنا، وبالعكس، إذا حوى الوحي شيئًا غامضًا يناقض نفسه أو يضع قواعده الأبدية لقانون الطبيعة والعادات، فيمكن أن يكون الملاك الهابط من السماء هو الواعظ بالإنجيل، ورغم ذلك من المستحيل تصديقه" (كتاب حماية، المجلد الأول، التقرير الأولي 10 و12

وقارن مارتن ميتسجر "حكاية الجنة"، 1959، 90 وما يليها، وقارن أيضا هنينج جراف رفنتلوف "فهم العهد القديم عند هرمان صمويل رايماروس وجوتهولد أفرايم ليسنج" اللاهوت الإنجيلي 8، 1965، 429 وما يليها). وتميز هذه المبادئ للنقد الموضوعي العقلانية الراديكالية. وسنعود إلى رايماروس مرة أخرى فيما بعد.

فيما يخص العقلانية الراديكالية حاولت حركة التجديد الديني تأسيس وحدة المسيحية مع حركة العصر. وكان يجب أن تتغلب الأرثوذكسية على طريقة التفكير الحر والتفسير الأكثر دقة للكتاب المقدس، وفي نفس الوقت أيضًا إنقاذ المواد المهمة في الديانة "المسيحية" من الرفض المطلق لحركة التنوير. وكان يوهان شالومو سيملر أحد أهم علماء التجديد الديني. وقد جلب التحول الكبير في الفهم البروتستانتي للكتاب المقدس. فكتب يوهان جوتفريد أيشهورن: "بسيملر يبدأ عصر جديد من عصورنا في تاريخ الكنيسة"[1]. و"شدد أيشهورن على أن سيملر هو أول مصلح في اللاهوت الحديث، وهو أشجع لاهوتي، والأكثر اطلاعًا وثراءً في الأبحاث والنتائج". وتشير هذه الأحكام إلى اهتمام عالم مهم في العهد القديم مثل أيشهورن، إلى الاعتراف في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بأن سيملر أحدث تحررًا غير مسبوق، يعد بالفعل "عملًا إصلاحيًا". لذا يجب علينا أن نسأل عن مزايا سيملر الشهيرة. لكن يجب قبل ذلك أن نركز بإيجاز شديد على المسائل التي لا يمكن تجاهلها، والتي دخلت في عصر التنوير في العلم البروتستانتي للكتاب المقدس.

أصبحت الرؤية التاريخية الحديثة في القرن الثامن عشر المتحللة من وجهة النظر الكتابية للتاريخ أكثر انتشارًا. ويظهر ميخائيليس بالفعل كيف أن الرؤية التاريخية الجديدة تكتسب أرضية، حتى لو لم يكن لها تأثير حر. ولكن العقيدة تغلبت على النسبية التاريخية وأوقفت التكتيك الدفاعي المميز لأعمال ميخائيليس من أجل إظهار الحقيقة. وكان المطلوب نزع العقيدة عن التاريخ في الكتاب المقدس من خلال الأفكار

---

[1] Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, V. Band, 1793, S. 193.

هذه الأطروحة يمثلها الآن (ج. هورنينج) في كتابه:

„Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie", 1961.

الأساسية للتنوير، وهو الأمر ذو التشابهات في مجال فهم الدين. فلم تنجح الأرثوذكسية في إيجاد توضيح مؤكد في مسألة الدين أو الأديان. ولذلك من المهم الآن أن يتغلغل مذهب الربوبية الإنجليزي (هربرت فون شربوري) الخط الفاصل بين الوحي في الكتاب المقدس والديانة الطبيعية. ولذلك كان على اللاهوت أن يعبر عن رأيه في المسائل الجديدة التي كانت تضغط بقوة حول موضوع "الوحي والدين". ولكن هجمة الأفكار الجديدة توغلت بإسهاب، وبقوة كبيرة في فهم الكتاب المقدس العقدي. ولقد طور التنوير ما نسميه اليوم "العلم". ويجب على الأسس والمناهج التي تحكم اللاهوت الإجابة على منتدى النقد العام. فلم تعد البديهيات الباطنية للعصر الأرثوذكسي صالحة. وطالبت الخبرات والمعارف والأساليب المكتسبة خارج نطاق اللاهوت بحقها في علم الكتاب المقدس. وأصبح الفكر الإنساني حرًا في كل مكان للملاحظات والممتلكات والاكتشافات. ولم يعد خفيًا على الإنسان في القرن الثامن عشر أن كوبرنيكوس كان محقًا. وظهرت النظرة العالمية الجديدة في كشف غير مقيد للسلطة. وحاول علم التجديد الديني العقلي أن يستقبل في اللاهوت مطالب ومهام ومشكلات العصر العقلاني ويتغلب عليها بشكل منطقي. ولا يجب عندئذ إهمال أن التوجهات النفسية والأخلاقية كانت حاسمة في مرحلة التجديد الديني العقلي في التنوير في ظل تأثير مذهب التقوى بجانب وجهة النظر العقلانية. ولذا تعد هذه الحقيقة ليست ذات أهمية كبيرة، لأن لاهوت العهد القديم يظهر منذ زمن التجديد الديني أن لديه نزوعًا قويًا للتفسيرات النفسية والأخلاقية. وقد لفت كارل أنر بحق الانتباه إلى أن "التحديد من خلال الحاجة النفسية يعد مميزًا لدراسة التنوير الألماني انطلاقًا من التجديد الديني. ولا نفهم التجديد الديني إذا لم نعتبره تثقيفًا. ولم يولد نقده للعقائد من العقل، وإنما من الاحتياج الأخلاقي والوجداني. ولم تكن الرغبة في المعرفة لدى الباحث عن الحقيقة التي تثير الشك، وإنما التساؤل عن قيمة العقائد المتوارثة بالنسبة للتدين العملي"[1]. وهذا ما تؤيده أيضًا حركة التقوى. إن السؤال عن المطالبة بالإنسانية، والذي طرحته حركة

---

[1] K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 151.

التقوى في مقابل الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس، تم استيعابه في التجديد الديني، لكن تم تقييمه من المنظور النفسي والأخلاقي. وينطبق هذا على سيملر، لأنه استوعب في كتبه الحافز الثقافي إلى المعرفة. وبالطبع يلعب العنصر الأخلاقي دورًا مهمًا لديه.

وقبل كل شيء كان حريصًا على مواجهة نقاد المسيحية الراديكاليين بمثل هذا اللاهوت الذي يمكنهم فهمه واستيعابه دون إجبارهم. ولقد أحدث سيملر بطريقة تفكيره وتعليمه الأكثر حرية تغييرًا حاسمًا في علم الكتاب المقدس. وقبل أن ننطلق إلى التفاصيل يتحدث هنا يوهان جوتفريد أيشهورن مرة أخرى ويقدر أهمية هذا الحدث، فيقول: "ينتمي إلى الظواهر الأخلاقية والأدبية النادرة في قرننا الذي أوشك على نهايته بلا أدنى شك الدكتور الشهير سيملر، والذي تم انتزاعه الآن من علمنا منذ عامين. ماذا كان وضع اللاهوت في ألمانيا عندما خلف باومجارتن في رعايته؟ وكيف أصبح اللاهوت في عصرنا الحالي بطريقة الرعاية التي حاولها في البداية ثم تبعه فيها آخرون؟ لقد كان مشغولًا طيلة ربع قرن بأن ينزع عن العلم الرداء القديم والمتسخ الذي سترته به الأفلاطونية والفلسفة اللاهوتية. كما انشغل بتجديد شباب العلم وحاول مزودًا بدوافع جديدة إعادة تكوين الفلسفة، بعد أن أوشكا على التصادم. وبدءًا من هذا العمل لم يتجاهله معاصروه الألمان. وانقسموا بين معجب به، ومستهين به، وبين مادح له وقادح فيه. وناضل بعضهم لأجله، بينما ناضل آخرون ضده. واتفقوا فقط رغم كل اختلافاتهم الأخرى على شخصيته التي لا خلاف عليها[1].

ولد يوهان شالومو سيملر في الثامن عشر من ديسمبر عام (1725) في زالفيلد (بولاية توبنجن). وتميز في وقت مبكر بتعطشه القوي إلى المعرفة وبذاكرة عظيمة. بحث- طالب اللاهوت الشاب- عن ضالته عند زيجموند باومجارتن مُعْرِضًا عن حركة التقوى. وجد فيه عالمًا قاد البحث العقلي والتاريخي مثل يوهان ديفيد ميخائيليس، لكنه سعى إلى التمسك بالقديم والمألوف بشكل محافظ. ورأى سيملر بعد موت معلمه العظيم (1757) أن

---

[1] Allgem. Bibliothek der bibl. Litt., V. Band, 1793, S. 184 ff.

الوقت قد حان للانفصال تدريجيًا عن الموروثات العقائدية التي كان باومجارتن لا يزال متمسكًا بها. وحدث هذا الانفصال في ظل صراعات داخلية كبيرة، فيقول عنها: "لقد تغلبت على لحظات الخوف الكثيرة من خلال مواجهة معارفي الخاصة للكتب اللاهوتية الكثيرة جدًا"[1]. لقد مهد هذا المجدد الديني، الذي نشر علمه منذ عام (1752) في مدينة هاله على نهر زاله، باجتهاد غير مسبوق سبيلًا كبيرًا أمام اللاهوت. ونشر في المجمل مائة وواحد وسبعين كتابًا ومقالًا. ولم يعب عليه أحد أنه قد أعار التصورات الجديدة في الأعمال طابعًا غير متكافئ وغير منتظم وغير منطقي.

كثيرًا ما تتعرض أعمال سيملر لانتقادات حيث إنها تفتقر للطاقة الإبداعية المنهجية المنظمة[2]. وهذا صحيح، لكن هذا الحكم لا يقلل من الإنجاز الضخم والنتائج الكثيرة التي توصل إليها هذا العالم الباحث النقدي، الذي يعتبر أول من شق الطريق لطريقة تفكير أكثر حرية في علم الكتاب المقدس. ولكن حاول البعض أن ينكر على سيملر أية أصالة في عمله. فيُشار إلى أن لاهوتيين مثل ويستون وكليركوس وفيتشتاين وريتشارد سيمون لعبوا دورًا محددًا في التجديد الديني عند سيملر[3].

وهذا صحيح أيضًا، فقد اقتبس سيملر في عروضه للعهد القديم، بل أيضًا في نقده العام للأسفار القانونية، الكثير عن ريتشارد سيمون ولفت الانتباه إلى العالم الفرنسي من خلال إعادة طبع كتابه "تاريخ نقد العهد القديم". لكن ظل الإنجاز الكبير لسيملر هو أنه قاد ازدهار طريقة التفكير الأكثر حرية وانفصل بشكل نهائي عن الموروث الأرثوذكسي.

---

[1] من السيرة الذاتية التي كتبها سيملر بنفسه، 1781، الجزء الثاني، ص 314.

[2] W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang, 1862, IV. Band, S. 31.

[3] H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, 1905, S. 109 ff. L. Zscharnack, Lessing und Semler: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie, 1905, S. 31 ff.

واجتاحت عاصفة التجديد الثوري كل كتاباته. ولهذا السبب رأى المعاصرون واللاحقون في هذا المجدد العظيم مُصْلِحًا لعلم الكتاب المقدس. ونفهم هذا بأفضل شكل عندما نقرأ في أوصاف حياة سيملر العبارات التالية: "لقد أحببت العلم لأنه السبيل الوحيد القوي لتعزيز التأمل الخاص في العالم، والذي يجلب معه قوة ضمير لا يمكن تجاوزها. وكلما منحت مبادئ الكنيسة البروتستانتية لكل إنسان هذه الحرية في الفكر والدراسة خلافًا لأسلوب تعليم البابا السابق، الذي يستطيع أن يقرر بنفسه وفق ضميره، كلما أصبحت هذه المبادئ محببة لي"[1]. إنها عبارات كاشفة. لقد اعتبر سيملر الأرثوذكسية "نظام تعليم بابوي"، ويجب على اللاهوت أن يحرر نفسه منه، من أجل إظهار الوسائل القوية للتعلم والمعرفة وإرضاء الضمير المحب للحقيقة. وتعد هذه "حركة إصلاحية من روح الغنوصية"، وتعد بمثابة تحرر حديث من سلطة التعليم الخاضعة للبابا في الأرثوذكسية البروتستانتية. ولكن هذه "الحركة الإصلاحية" لم تستند على فهم الكتاب المقدس للوتر وكالفين وغيرهما من المصلحين، بل سعت إلى تحقيق أهداف جديدة لأنها استطاعت الالتزام بسلطة الضمير العقلاني والصادق أولًا.

لقد أثر التجديد الديني لسيملر في البداية في إخضاع الأسفار القانونية للكتاب المقدس لنقد منطقي. وأُدخلت القواعد الأساسية "للنقد الدنيوي" في الكتاب المقدس دون مراعاة لعقيدة الإلهام الأرثوذكسية. ويفسر سيملر ذلك قائلًا في وصف حياته: "لم أستطع تعليم أن الممارسة الخاصة والمهارة المسميين "نقدًا" لا يجب تطبيقهما بأي حال من الأحوال على الكتاب المقدس، رغم أن هذا النقد يمكن أن يكون مفيدًا في كل الكتب البشرية القديمة، بينما استقرت منذ زمن طويل الحقائق والمضامين المميزة المؤثرة للطابع الإلهي، لكنني اعتبرت نسخ وطباعة الكتاب المقدس مثل نفس العمل الذي يقوم به النساخ وأصحاب المطابع في كتب أفلاطون أو هوراتيوس. ويمكن لمن يبعد العالم الواقعي عن عقله أن يدعي حكم ورقابة الرب في هذا العمل من النسخ، حتى لو كان نسخ العهد القديم[2]".

---

[1] السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 245.

[2] السيرة الذاتية، ص 125.

لقد ميز حركة التنوير الفصل الشديد بين المضامين والحقائق الإلهية في الكتاب المقدس من جهة و"أداة نقل " الموروث البشري أو الشكل البشري من جهة أخرى. وبهذه الطريقة مُهد الطريق للفهم "العقلي" للكتاب المقدس. وأكد سيملر في كتابه المهم "معالجة علمية للبحث الحر للأسفار القانونية" (1771) على أن البحث الخاص لهذه الأسفار ظل حرًا بالنسبة لكل القراء المفكرين فيما يخص استعمالهم الخاص، ولم يرتق من خلال هذا الاستعمال إلى القوانين المدخلة في الاستعمال العام"[1].وهذا البحث الأكثر حرية والمميز بين المضمون الإلهي والشكل البشري للكتاب المقدس قد أدخل الآن رؤية تاريخية، لا تنفصل فقط عن فهم التاريخ للكتاب المقدس، بل تفرض نفسها بشكل نقدي في مواجهة الأسفار القانونية. وتعلم سيملر من ريتشارد سيمون أن الأسفار القانونية في العهد القديم قد مرت بتطور تاريخي ونشأت بالتدريج. وهذا المنظور من التفكير، الذي أعاد سلطة وتقدير أسفار الكتاب المقدس بشكل كامل وراء الرأي القائل بنشأة هذه الأسفار وتطورها، يفسح للنقاد المجال لإصدار أحكام خاصة عن أسفار الكتاب المقدس. وأوضح سيملر ما يلي: "لم أعتبر بشكل مباشر أن كل أسفار العهد القديم والعهد الجديد لا غنى عنها بدرجة متساوية، من أجل جمع الحقائق الأساسية للدين المسيحي الخاص بشكل صحيح وكامل. فيمكن أن تكون هذه الأسفار مفيدة لبعض المسيحيين، فليس من مبادئ العقيدة المسيحية أن يستمد كل المسيحيين ديانتهم وقناعاتهم من كل أسفار العهدين القديم والجديد"[2]. وبغض النظر عن التمييز بين الدين الخاص والدين العام، الذي لا يزال يشغلنا هنا، تعد هذه التوضيحات مفيدة، حيث إنها تشير بوضوح إلى أن طريقة البحث الجديدة قد حققت منذ البداية حرية مدهشة تجاه الأسفار القانونية. وأدى هذا إلى الحكم التالي: "توجد في كل الأسفار القانونية تلك المواضع وأجزاء الحديث والصياغة التي انقضت مع الزمن، لأنها تشير إلى ذلك الزمن وتلك الظروف لهذه الأحاديث التي انقضت مع المستمعين أو القراء المباشرين"[3]. لقد تحدث هذا التمييز

---

[1] Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, 1771, 1. Teil, S. 19.

[2] السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 139.

[3] Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, I. Teil, S. 42.

النقدي التاريخي للأسفار القانونية هنا في طريقة البحث الحرة عن مصطلح جدير بالملاحظة، وهو مصطلح الماضي. إذا كان الإصلاحيون قد شهدوا بحضور كلمة الرب من الكتاب المقدس، وسعى اللاهوتيون الأرثوذكس إلى دمغ هذا الحضور لكلمة الرب بتحديد متين مع الكتاب المقدس إلى حقيقة مؤكدة لا جدال فيها، فقد أدخل النقد التاريخي الحر للأسفار القانونية وجهة نظر ثالثة في اللاهوت البروتستانتي. وهي وجهة نظر ذلك الإنسان الملتزم بحاضره، ومن ثم يصبح واعياً بأولوية هذا الحاضر على الماضي.

كانت تلك أجواء البحث التاريخي النقدي، الذي بث فيه يوهان شالومو سيملر الحياة. وقد تطور بنبرة غنوصية حديثة تغلبت على التفكير التقليدي للأرثوذكسية، وسلكت مسلكًا نقديًا تجاه ماضي الأسفار القانونية في الكتاب المقدس. ووجدت عند سيملر لأول مرة مرارًا وتكرارًا التصورات التي عبر عنها لاحقًا لاهوت العهد القديم. لقد مكنت "وجهة النظر الثالثة" الثقة بالنفس غير المسبوقة بتقييم الماضي بشكل نقدي. وتدخل الناقد بحرية في الموروث التاريخي للأسفار القانونية، التي كان ريتشارد سيمون أول من لاحظها، وأصدر أحكامًا سارية. "حيث إنه لم يستطع ملاحظة أي شيء إلهي أو مستحقًا للكينونة العليا، فلا يمكن ولا يجب تخيل مثل هذه الأسفار التي تتناقض مع معرفته، فقط من أجل الآخرين الذين يتبعون اليقين، وبحيث إنهم جميعا معًا، دون تمييز، تكون لبنيته الخاصة مؤكدة تمامًا ومفيدة، من أجل تنويرهم "[1].

يمكن للمرء أن يتحقق بسرعة من أن شهادة الوحي في الكتاب المقدس تخضع لمفهوم عام من الحقائق الدينية العقلية والقوانين الأخلاقية. لقد بدأ البحث النقدي التاريخي في عصر التنوير بالتخلي عن مصطلح الوحي. ولكن أين المعايير الصحيحة لمثل هذا التقييم النقدي للماضي؟ وهكذا بدأ البحث التاريخي النقدي عبر الإشادة بالمفهوم الكتابي للوحي في عصر التنوير. واستطاع النقد التقييمي للماضي أن يقدم تأثيرًا غير مقيد: "بما أننا لم نتحسن أخلاقيًا من خلال الأسفار الأربع والعشرين الموجودة في

---

[1] Abhandlung v. freier Unters. d. Canons, I. Teil, S. 53/54.

العهد القديم، فلا يمكننا أن نقنع أنفسنا أيضًا بمصدرها الإلهي"[1]. "إن الشيء الإلهي هو الذي يحسن الأخلاق" ويتم قياسه بمقاييس عامة. لقد سلك سيملر مسلكًا راديكاليًا وأصدر الحكم التالي: "تتكون الأسفار القانونية للعهد القديم من مجموعة من الأحكام اليهودية المسبقة التي تتعارض مع المسيحية، وتضم ثمة جزءً صغيرًا من هذا الأسفار القانونية بالنسبة للأسفار الإلهية عند اليهود، والتي توجد فيها أيضًا حقائق مفيدة يمكن استعمالها عند المسيحيين"[2]. ويتفق هنا التقييم العام للحقائق الأبدية الممكن استعمالها مع رؤية العهد القديم التي لا يمكن اعتبارها سوى رؤية "غنوصية". ويشمل العهد الجديد طبقًا لرأي سيملر الدين العالمي الأبدي المتزن، بينما العهد القديم محدود الأفق ومرتبط بالقومية اليهودية ومرتبط بزمن محدد. ولا يمكن التأكيد بقدر كاف على أن هذه الأسفار القانونية تسعى إلى تحديد مفهوم العهد القديم حتى الحاضر. إنها تنبع من روح التنوير والغنوصية الحديثة التي أصبحت على نطاق واسع الدافع الفعلي أو على الأقل العلامة السائدة في البحث النقدي التاريخي، وخاصة فيما يسمى الليبرالية التي طورت برنامجًا علميًا للتجديد الديني من "طريقة التفكير الليبرالية". ويمكن اكتشاف فرضيات هذه الأيديولوجية في كل مكان. وقد وصل التقييم النقدي التاريخي للماضي فيما يخص العهد القديم إلى ذروته في فهم سيملر: "جزء سليم من أسفار العهد القديم كان يمكن أن يوصي بالعقيدة والدين المسيحي بشكل أكثر سهولة وإقناعًا من خلال التكرارات الثابتة للأحداث التي كانت وظلت غريبة وغير معروفة لنا ولذوقنا في المعرفة والأخلاق"[3]. وبالطبع يجب على المرء أن يتذكر أن سيملر لم يشغل نفسه طيلة حياته بالعهد القديم في بحث تفسيري مفصل. ولا ينبغي نسيان أن سيملر بدأ البحث النقدي التاريخي في علم العهد القديم انطلاقًا من منصات المجددين الدينيين.

---

[1] Abhandlung, III. Teil, S. 26.

[2] A. a. O. III. Teil, S. 28.

[3] الإجابة على المراجعة في جوتنجن، انظر: السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 70.

ولا يجب إهمال أن "فهم سيملر الأكثر حرية" والمطابق للمعطيات الطبيعية والعقلية له تبرير في تأسيس تاريخ الدين. فيقول: "نجد قبل زمن المسيح أنه ليس فقط العلماء المصريون، وإنما أيضًا علماء آخرون قد استعملوا التطور المستمر للمعرفة العقلية عن الرب والعالم وطبيعة الأشياء وكل الاكتشافات المتعلقة بذلك، وأضافوا إليها هذا المحتوى المهم والجيد في كتاباتهم الشهيرة القديمة والتي كان لها احترام وتأثير في المجتمعات. وتوسعت تفسيرات هذه الكتب، لدرجة أن هذه الاكتشافات والمعارف الأخلاقية كانت مقصودة ومعروضة، وبالتالي كانت معروفة ومكتشفة لديهم في أقدم العصور" (الإعداد لطريقة تأويل لاهوتية، المجلد الثاني، 1761، 11&). ويمكن ملاحظة كيف أن سيملر قد عرض الشيء الطبيعي والعقلاني ليس من خلال روح العصر فقط، بل نتبع أثر أصول هذه الظواهر في الحضارات والديانات القديمة. فخارج الحدود التاريخية التي تعين إطار تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس، يوجد حقل شاسع من "المعطيات العقلانية"، والذي يجب استعراضه وأن ينطلق منه المطلب الجوهري لتأويل نصوص الكتاب المقدس.

إن نقد سيملر الحر للأسفار القانونية والنابع من العنصر النقدي التاريخي قد نتج عنه تعريفٌ جديدٌ للاهوت وبخاصة تعاليم الكتاب المقدس. ويشرح سيملر: "لقد اعترفت من فترة طويلة أن التلخيص والتنظيم لم تعد تبدو لي جيدة وكافية للغرض الحالي. ويجب الانشغال بشكل أفضل وأصح بعقيدة الكتاب المقدس كمصدر وحيد للدين"[1]. ووفقًا للتصور النقدي يتم التمييز بدقة بين "كلمة الرب" و"الكتاب المسمى مقدسًا"[2]. وعلى الرغم من أن المرء يتساءل كيف استطاع سيملر التحدث عن "كلمة الرب" بالمعنى التقليدي، فلنترك هذا السؤال الآن. فسيملر يقصد على أي حال التواصل الإلهي للمعرفة الأبدية والحقائق الأخلاقية. إن ما يسمى "كلمة الرب" مطلقة وحاضرة. لكن "الكتاب

---

[1] Abhandlung, I. Teil, Vorrede.

[2] A. a. O. I. Teil, S. 75. "الكتاب المقدس وكلمة الرب مختلفان تمامًا"

المقدس" نسبي وماضي وبشري[1]. ونكتشف عبر طريق البحث النقدي التاريخي للكتاب المقدس أين يمكن العثور على ما يسمى "كلمة الرب".

نلاحظ هنا على الفور التصور الجديد تمامًا لفهم الكتاب المقدس في مقابل الحركة الإصلاحية وفي مقابل الأرثوذكسية. فمن وجهة نظر الإصلاحيين كانت كلمة الرب هي حدث الخطاب الذي يحدث للإنسان عبر الكتاب المقدس. ولكن الآن يعد الإنسان هو السلطة الحاسمة في مواجهة الكتاب المقدس، وتلك السلطة تحدد العنصر النقدي التاريخي حيث يمكن البحث عن الماضي التاريخي وحيث يمكن البحث عن الحاضر الإلهي. ويجب الاعتراف هنا لعقيدة الإلهام الأرثوذكسية فيما يخص هذا التمركز حول الإنسان أو "الغفران" (كارل بارت)، فهذه العقيدة كانت حريصة حقًا على الشهادة لسلطة كلمة الرب. ولا يمكن على أي حال تأكيد كلمة الرب من خلال العقيدة، وهذا ما عبرنا عنه بوضوح كاف في عرضنا.

لقد أدرك التنوير بكل نقاط ضعفه، وكشف عن هذا المسعى "الإنساني" لكي يتخلص من كل رؤى الاصلاح مع اكتمال الأرثوذكسية. ويعد هذا تحررًا مزدوجًا يحدث في هذا الموضع من "الغنوصية الحديثة". وانفصل المرء عن التأكيدات الأرثوذكسية الثانوية. ولكن المرء ودع في الوقت نفسه المعرفة الإصلاحية الأساسية. ولذلك ليس من المستغرب أن يتمكن سيملر بدون أي نقد عميق، من بناء مفهوم التوارث الكاثوليكي عند ريتشارد سيمون أساسًا لفهمه للكتاب المقدس[2]. وانطلاقًا من هذا فمن المؤكد أنه ليس

---

[1] يمكن رؤية نتائج هذا التمييز في: "Abhandlung von freier Untersuchung des Canons", I. Teils S. 75. بالنسبة للكتاب المقدس، فكيف تم استعمال المصطلح التاريخي النسبي بين اليهود، فتعزو إليه روث، أستير، نشيد الأناشيد وما شابه ذلك، ولكن لكلمة الرب التي تجعل الناس يصنعون السعادة عبر الأزمنة، فلا تعزو جميع الأسفار المذكورة إلى الكل.

[2] مثل ر. سيمون، يمكن أن يتجاهل سامل الكتاب المقدس بالكامل ويكتب: "المسيحية موجودة، إذا كان المسيحيون العاديون لا يعرفون شيئًا عن كل أسفار العهدين القديم والجديد".

Versuch einer freieren theologischen Lehrart, 177, S. 108.

صحيحًا أن نزعم أن البحث النقدي التاريخي قد استحوذ على إرث الحركة الإصلاحية[1].

لقد حاول جوتفريد هورنيج في كتابه "بدايات اللاهوت النقدي التاريخي" (1961) أن يفتح طريقة عرض جديدة في تعاليم سيملر. فلفت الانتباه إلى النصوص، التي يمكن أن تظهر من جهة كيف استطاع يوهان شالومو سيملر أن يرتبط ويلتزم بقوة بلوتر واللاهوت الإصلاحي، والتي منها يتضح من جهة أخرى كيف حدث التحول إلى البحث النقدي التاريخي بشكل منطقي ولاهوتي. وقد واجه هذا الاتجاه أسئلة نقدية يمكن طرحها على هورنيج، وهي:

1- هل تلك التعبيرات، التي يشير بها سيملر إلى اللاهوت الإصلاحي، تكشف حقًا عن الفهم اللاهوتي للوتر ؟ وبدلًا من أن السؤال هنا يكون بإلحاح وبشكل نقدي، فيتم غالبا في معظم الأوقات إثبات ثمة أقوال تعليمية تقريبية.

2- ألا يجب أن نتناول بطريقة مختلفة عن هورنيج تشبث سيملر بأفكار ريتشارد سيمون وبأيديولوجية العصر الذي عاش فيه؟ لقد التقط هورنيج من التعبيرات الغزيرة خيطًا واحدًا، يعتبر شيق ومهم، لكنه أسقط من نظره كل النسيج، وخاصة النماذج والرموز المؤثرة فيه لطريقة التفكير المعاصرة. وحاول كارل بارت أن يدرك ويوضح كل هذا في تحليلاته لتاريخ اللاهوت. وقد نجح في دراسته بشكل أفضل من هورنيج ببضع صفحات. ولا يجب بأي حال من الأحوال إساءة تقدير أنه قد انفتحت وجهات نظر مختلفة جديدة ومهمة في فقرات عديدة من كتاب "بدايات اللاهوت النقدي التاريخي". وقبل أي شيء، يستحق تفسير نظرية التوفيق البارزة عند سيملر وتاريخها الأول (213 وما يليها) الاهتمام بوجه خاص.

ينطوي التمييز بين "كلمة الرب" و"الكتاب المقدس" على تمييز أساسي بين اللاهوت والدين. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن موضوع "اللاهوت والدين" قد شغل سيملر في وقت مبكر جدًا. ففي إنجازاته يقترح أنه قد كانت لديه في الفصل الثاني "بعض الأفكار عن الفرق بين اللاهوت والدين"[2]. فـ"اللاهوت" عند سيملر هو مسألة تخصصية ومهنية، وتساعد

---

[1] G. Ebeling, ZThK 1950 Heft 1, S. 42.

[2] السيرة الذاتية، الجزء الأول، ص 96.

الأدوات اللغوية والتاريخية والفيلولوجية المساعدة في التوغل العقلي والنقدي في مادة الكتاب المقدس التاريخية النقدية والعقائدية. أما "الدين" فهو سلطة مطلقة وملزمة للمعرفة والأخلاق. وفوق كل شيء هو مسعى أخلاقي بوجه خاص، ويخفف من الجهد ليصبح أكثر فضيلة وأكثر شبهاً بالرب. ومهمة اللاهوت هي أن يخدم الدين، ويبرز عناصره التأسيسية. وتعود كل هذه الفروق في الأساس إلى معيار الانقسام النقدي إلى عناصر إلهية وعناصر بشرية، والتي يتوفر من خلالها الضمان لبحث حر للكتاب المقدس. وكان يمكن تطبيق هذا المبدأ بشكل صحيح، إذا كان سيملر بمفهوم المعرفة الإصلاحية بالكتاب المقدس وحده قد أعاد اكتشاف الجانب الإنساني في الاستنتاج الذاتي، والإعلان الذاتي للرب في مقابل الأرثوذكسية. ولكن بما أن السلطة الإلهية متساوية مع الحقائق الأخلاقية الدينية فإن اللاهوت كله ينقسم إلى مفاهيم عامة. وحرص سيملر على مواجهة هذا التفتت من خلال المعطيات التجريبية والعملية في الكنيسة والعلم. ويميز مرة أخرى بين الدين العام والدين الخاص، فخصص الدين العام لعبادة الرب وإعلان التعاليم، وخصص الدين الخاص للراشدين والعلماء.

وهكذا نرى أن سيملر شق الطريق لفهم نقدي تاريخي للكتاب المقدس بأسلوب المقاييس اللاهوتية للمذهب العقلي. كما توغل "النقد الدنيوي" في الكتاب المقدس وأدى إلى انهيار الصروح الأرثوذكسية بشكل كامل[1]. وفرض فهماً تاريخياً جديداً، وعقيدة جديدة عن الكتاب المقدس باعتباره مصدراً وحيداً. والروابط التي لم يجرأ ميخائيليس على التخلي عنها، قام سيملر بإزالتها. وحدد سيملر بحث العهد القديم بطريقة دقيقة. ولكن يظل هناك تساؤلاً جدياً، وهو أي علاقات تربط التجديد "الغنوصي" لعلم الكتاب المقدس من خلال التجديد الديني العقلي مع التجديد الإصلاحي لفهم الكتاب المقدس. ولن نترك هذا السؤال. فهو السؤال الحاسم في اللاهوت الإنجيلي، والذي لا يمكن أن تكون مضللة عنه في الثلاثين سنة الأخيرة من بحثنا المعاصر، من خلال الإصلاح ولا من "موسم الذروة" التفسيري.

---

[1] في الجزء الثاني من مقال "محاولة لعقيدة لاهوتية أكثر حرية" يقول ساملر: "أقوم بتجسيد السور الذي تم وضعه حول كل الكتابات مثل القلم"، ص 24.

الفصل الرابع

الإنسانية العبرية في عصر الرومانسية

31. يوهان جيورج هامان ويوهان جوتفريد هيردر

أُعيد في عصر التنوير اكتشاف الإنسان في نضجه وتمكينه الذاتي. فالإنسان هو قوة الحاضر التي تملأ كل شيء في الحياة الفكرية، وهو الحَكَمُ على الماضي. وتحدث المرء عن "التمركز حول الإنسان" في القرن الثامن عشر. وأوضح ليسنج وهيردر بطريقة فريدة هذا التمركز السطحي والأخلاقي والمتدفق بوفرة في حركة التنوير الدارجة حول الإنسان، وتعمقا في التعرف على إطلالات إيراسموس على مفهوم الإنسانية.

ونتعامل في البداية مع يوهان جوتفريد هيردر، ذلك اللاهوتي بين الكلاسيكيين. ولا يمكن تجاهل الأهمية التي حظيت بها إنجازاته في تاريخ بحث العهد القديم. ويمكن في الفقرات التالية طرح بعض الموضوعات فقط من إنتاجه الغزير. ثم ننطلق إلى الحركة الإنسانية العبرية عند هيردر، في محاولة للتعرف على عالم آخر أُهملت أهميته بالنسبة للاهوت العهد القديم.

فيوهان جوتفريد هيردر المولود في 26 أغسطس (1744) في مورنجن (بروسيا الشرقية) ركز دراساته على اللاهوت والفلسفة والدراسات القديمة. تلقى من كانط الدوافع الأولى الموجهة لتفكيره في مدينة كونيجسبرج، لكي يصادف بعدها يوهان جيورج هامان. فطور هيردر الشاب في لقائه مع هامان تلك الفكرة الفردية التي نحاول أن نميزها بمصطلح "الإنسانية العبرية". لقد أظهر هيردر حبه للعهد القديم العبري في كتاب "ساحر الشمال". وجدير بالذكر أن هامان يعد من القلائل الذين لم يتمركزوا حول الإنسان في زمن المذهب العقلاني، وواجه المثالية بشكل عدائي. لقد تشبع فكر هامان بالإيمان بالكتاب المقدس

والمعرفة الإصلاحية. وقد نجح شباب التنوير في التغلب على الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس. ونجح هذا اللاهوتي والفيلسوف العنيد في التغلب على نظرية الإلهام المشكوك فيها بالإشارة إلى فهم لوتر للتجسد الإلهي في الكتاب المقدس. واستطاع هامان من خلال الإشارة إلى حلول الرب في مجرد "جسد" في الكتاب المقدس أن يعيد اكتشاف إنسانية الكتاب المقدس، أو كما تعود أن يقول "تشكيل العبد في الكتاب المقدس"، وذلك بدون أن يقوض أي شيء في العصر الأرثوذكسي انطلاقاً من مقعد الحُكم. وظهر عنده مثلما عند لوتر فهم التجسد مكان نظرية الإلهام. فـ"الرب هو الكاتب! وفكرة هذا الكتاب هي تحقير وتقليل قيمة الرب، وخلق الأب وتجسد الابن. وبالتالي فإن تواضع القلب هو دستور العواطف الوحيد الذي يستعمل في قراءة الكتاب المقدس، وهو الشرط المسبق الذي لا غنى عنه لهذه القراءة"[1]. وتتناظر في هذه الجمل عن تجسد الكلمة خشوع القارئ والمستمع، كما في مقدمة لوتر عن العهد القديم. وعلى النقيض من النقد الهدام لكل العناصر التاريخية والدنيوية في العهد القديم نجد استعداد سيملر أن يعتبر الكلام البشري والمرتبط بالدنيا في العهد القديم "مواضع" مهمة للتنازل والإذلال الذاتي للرب. "أراد الرب أن يوحي للبشر، فأوحى للبشر. ولديه الوسائل لجعل هذا الوحي مفيداً للإنسان، وجعله يتقبله، ونشره بين البشر وإقامته على أساس طبيعة الإنسان وحكمته بأنسب طريقة"[2]. وهكذا يحمل كل التاريخ الكتابي "صورة الإنسان والجسد الفاني في الأرض والرماد، والحرف الحسي"[3]. لقد واجه هامان هذا التشبيه بسمات الإنسان في الكتاب المقدس مع التمركز حول الإنسان في عصره. وقرأ هامان الحروف والكلمات العبرية باعتبار أن في التعبيرات وجهاً إنسانياً أساسياً. كما ينأى بنفسه عن كل النقد الأدبي والتاريخي، لأنه كان مقتنعاً بأن إنسانية الكتاب المقدس قد انقادت لكل إنسان. ولقد توارت المعارف النقدية المختلفة وراء الأزمة الشاملة لمعرفة الإيمان العامة، والتي فيها اتخذ تجسد الكلمة لحماً بجدية.

---

[1] J. G. Hamann, Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausgabe von J. Nadler, I. Bd. 1949, S. 5.

[2] A. a. O. S. 9/10.

[3] A. a. O. S. 315.

ويمكن بعد هذا العرض المختصر التحدث عن "الإنسانية العبرية" ليوهان جيورج هامان. لكن سيكون من الخطأ على الفور القيام بذلك إذا تم تجاهل "الأنثروبولوجيا المميزة" في العهد القديم، وتجاهل الواقع الديني الحاسم والمتمثل في الميل للتجسد. فالإنسانية العبرية عند هامان تتمثل في الإيمان بتجسيد الكلمة.

لقد واجه هامان بجرأة لا مثيل لها الحركة الإنسانية المستقلة في عصره مع الإيمان بالتجسد. وهذا لا يحدث في مقالة منهجية، وإنما في شكل ملغز غامض، مثلما كان عَالَم هامان الفكري كله يُخبئ في ذاته شيئًا غامضًا وسِرِيًا وظنيًا ورمزيًا. وغلّف ضباب عالم المشاعر الرومانسي وسحب عالم الاصطلاحات المثالي الأفكار اللاهوتية الجريئة التي تم التفكير فيها منذ الحركة الإصلاحية عن العهد القديم.

وتلقى يوهان جوتفريد هيردر الإشارات الحاسمة لأبحاثه في العهد القديم من هامان. والآن من المثير للغاية أن نرى كيف استقبل هيردر تلك الدوافع القوية. ولذلك تجب في البداية مراعاة أن هيردر كان مستقلًا من الناحية الفكرية، خلافًا ليوهان جيورج هامان الذي كان متلونًا باستمرار. فقد اتسم بثراء المعرفة والعبقرية المبدعة في كل اتجاهات ومدارس عصره ووحَدَ عالمية التفكير الذاتي التي أثرت في الاتجاهات المختلفة في القرن التاسع عشر. وانطلاقًا من هامان يمكن فقط فهم أبحاث هيردر عن العهد القديم. لقد ابتعد هيردر مبكرًا عن التمركز حول الإنسان في عصر التنوير. وواجه بدأب كامل واستعداد لتلقي الكتاب المقدس باعتباره كتابًا لقوة الرب التي لا تفنى. وعارض تلميذ هامان بحسم لا يتزحزح التفريغ والتقويض النقدي للكتاب المقدس. وذكر في حديثه إلى "ساحر الشمال": "إن هذا الكتاب المقدس النحيف سوف يبتلع كل العلوم السبع للعالم القديم، والآلاف من العلوم في العالم الحديث مثل بقرات فرعون السمان، حتى يأتي يوم يُنفض الغبار عن كل شيء بالحقائق والأفعال"[1].

---

[1] رسائل هيردر إلى يوهان جيورج هامان، نشرها أو. هوفمان، ص 8.

لقد تلقى هيردر مفهوم الإنسانية العبرية لهامان الذي لا يجعل اندماج هذه الفكرة في الإيمان بالتجسد أمرًا ساريًا. وتشكل بهذا تصور جديد للغاية في العلم البروتستانتي للكتاب المقدس، وخاصة في بحث العهد القديم. واتخذ هيردر موقفًا وسطًا في الإنسانية العبرية بين التمركز حول الإنسان في عصر التنوير والأنثروبومورفية في الكتاب المقدس. ذلك الموقف الشبيه بموقف هامان. فقد تحررت الإنسانية العبرية من مبدأ التجسيد واقتربت من سبينوزا وإيراسموس، لكنها لم تستطع إنكار أصلها اللاهوتي ولم ترغب في ذلك. وسوف نوضح في الفقرتين التاليتين طبيعة الفروض العقلية في بحث هيردر للعهد القديم. ومن الضروري الإشارة هنا فقط إلى تلك الأفكار التي تكشف بوضوح حركة الإنسانية العبرية التي انطلقت من يوهان جيورج هامان. فالخطابات المتعلقة بدراسة اللاهوت (1780) تبدأ بالمطلب التالي: "تجب قراءة الكتاب المقدس بشكل بشري، لأنه كتاب كتبه بشر إلى بشر. فاللغة بشرية. والأدوات المساعدة الخارجية التي كتبوا واحتفظوا بها بشرية. وأخيرًا المغزى الذي أدركوه بها بشري. وتوضح اللغة كل أداة مساعدة والغرض والفائدة التي تتجه إليها. ولذلك اعتقدوا أنه كلما تقرأ كلمة الرب بشكل أكثر إنسانية (بمعنى الكلمة)، كلما اقتربت من غرض مؤلفها الذي خلق الإنسان على صورته، ويتصرف معنا كبشر في كل أعماله وخيراته، حيث أظهر لنا نفسه ليكون الرب، الذي يعمل من أجلنا كإنسان"[1]. وقد باتت بشرية الكتاب المقدس بشكل مقنع بالمغزى الذي قصده هامان. ولكن يمكن على الفور اكتشاف الإعراض عن الإيمان بالتجسد بشكل مميز في عدم تبرير "الأنثروبومورفية" في الكتاب المقدس بالإشارة إلى التجسد، وإنما بناءً على الإعلان عن حدث الخلق. فكيف يمكن أن يُنظر إلى الاختلاف في عرض البشرية في الكتاب المقدس من خلال الإطار الفكري، يمكن أن نرى من الاستدلال الذي ينشغل بالتحقير الذاتي للرب كيف تم عرض البشرية في الكتاب المقدس بشكل مختلف. لماذا كلف نفسه

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الأولى (1780).

وقوته الإدراكية وأفقه وتعبيره عن كل كاتب من هؤلاء الكتبة؟ لماذا أبعدنا عن الهوة السحيقة التي لم يرجع منها أحد ووقع فيها، ووجهنا إلى الطبيعة، لكي نسمع وننصت إلى لغته أكثر لغة بشرية مفهومة وطبيعية وسهلة..."[1].

هنا يتم التأكيد على كلمة "طبيعة" المتكررة والمشار إليها مرارًا وتكرارًا. فتلك الكلمة هي المصطلح الأساسي في المذهب الإنساني القديم وحركة الربوبية وعند سبينوزا. ولقد أضاف هيردر العناصر الروحية للمذهب الإنساني في فكرة "الأنثروبومورفية" والتي تم حلها عن طريق الإيمان بالتجسد. وسنحاول أن نعرض في الفقرة التالية كيف أثر هذا التصرف بالتفصيل.

تجب مراعاة أن سيملر وهيردر كان لهما تصوران عن البحث النقدي التاريخي مختلفان تمامًا ويبتعدان بشدة عن الفهم الأساسي للكتاب المقدس، أي عن الشرط المحدد للبحث العلمي. وقد أشار سيملر وهيردر إلى بشرية الكتاب المقدس على العكس من الأرثوذكسية، لكن كانت هذه الإشارة انطلاقًا من موقفين مختلفين تمامًا. فقد تدخل سيملر بشكل نقدي في العهد القديم وميز بين العناصر الأخلاقية الإلهية والعناصر البشرية الدنيوية. وانطلق نقد سيملر للشريعة من وجهات نظر ومعايير قيمية أخلاقية. لكن المقومات عند هيردر مختلفة. فتنويهات هامان إلى "الأنثروبومورفية" في الكتاب المقدس هي نقطة انطلاق الرؤية الإنسانية الإيمانية والموقرة، والتي واجه بها هيردر البشرية في العهد القديم دون انتقاد، ورفض الرغبة في التقييم الأخلاقي العقلاني. وهكذا فإن "حركة إصلاح" اللاهوت في عصر العلوم الناشئة لها جذور غنوصية أخلاقية وإنسانية جمالية. ورغم ذلك فلم يتم تناول أو مراعاة الدوافع الإصلاحية الحقيقة التي وضعها يوهان جيورج هامان على أعتاب مرحلة بحثية جديدة. أين يكمن السبب في هذا؟ بالتأكيد ليس فقط في الطابع غير المنظم للتعبيرات المشفرة، وإنما أيضًا في الملاحظات والأبحاث النقدية التي تحاط بسرعة بنظرية التجسد العامة. ولكن كلمات هامان لم تذهب عبثًا. وسنعرض هذا فيما بعد.

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الثانية عشرة.

32. تأويل هيردر

أوضحنا انطلاقًا من هامان الفهم الأساسي للكتاب المقدس عند يوهان جوتفريد هيردر، ورأينا كيف انفصل "الأنثروبومورفي المميز" عند هيردر عن سر التجسد، ودخل في شعور حياتي إنساني عام. وناقش هامان السر الإلهي في البشرية دون التنويه الفعال إلى عيسى المسيح بقوله: "كلما كان الإنسان أكثر إنسانية وأكثر اعتياداً، وأكثر طبيعية، يفكر في فعل وكلام الرب بشكل أكثر إنسانية، وكلما يمكن أن نتأكد أكثر أنه تم التفكير بشكل أصلي وأصيل وإلهي"[1]. ويكمن السر الإلهي في الطبيعة والبشرية. ويرتبط مذهب وحدة الوجود[2] (Pantheismus) ذو النزعة الإنسانية مع الأفكار اللاهوتية عن الكتاب المقدس باعتباره مصدرًا وحيدًا، والتي اقتبسها هيردر من هامان.

لقد وضع هيردر البساطة بدلًا من التواضع الذي واجه به هيردر تحقير الرب في "الأنثروبومورفية المتميزة" في الكتاب المقدس. فكتب هيردر: "إن أفضل عضو يمكن به قراءة هذه الأسفار واستعماله هو بساطة القلب، أي النية الصادقة والمستقيمة"[3]. "فبساطة القلب" في هذا الموضع هي نقطة الربط ذات النزعة الإنسانية مع الأنثروبومورفية المتميزة في مذهب وحدة الوجود، والتي فرضت نفسها بالتدريج عند هيردر، وذلك بتأثير

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الثانية عشرة.

[2] الهنود أول شعب ظهر فيه هذا المذهب. ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى في الفلسفة اليونانية، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض، أو بالتكاثف (...) وهذا المذهب على نحوين:
(أ) أن يكون الله وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته. هذا النحو تصوره أحادية سبينوزا.
(ب) أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق. وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية. ويدوإليه يرو، إذ أنه يزعم أن االدة حية بذاتها، أن الأحياء نتطور ابتداء ن خلية تحدثها المادة الحية بحيث تحدث الأعضاء الحاجات، وتحدث الحاجات الأعضاء. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 681 وما يليها) المترجم.

[3] A. a. O. 14. Brief.

من أعمال سبينوزا. ولكننا نتعامل هنا فقط بتصور تأويل هيردر. وتعد نواحي المعايشة الجمالية والنفسية والمتجانسة فكريًا حاسمة في تفسير الكتاب المقدس.

وبينما كان "الساحر الشمال" علاقة ظنية غامضة في كثير من الأحيان مع "الكلمات الأصلية" في العهد القديم العبري، فقد سعى هيردر لتقدير فني للشعر العبري عبر الارتباط مع أبحاث الأسقف اللورد الإنجليزي روبرت لوت (1711-1787). وكان يوهان ديفيد ميخائيليس عام (1770) قد نشر الكتاب المهم للأسقف اللورد الإنجليزي عن "الشعر العبري المقدس- محاضرات أكاديمية في أكسفورد". فظهر التوازي أساس الشعر العبري وطبيعة فن الشعر. وبدأ فهم جديد للمزامير والنبوة يفرض نفسه. واعتُرِف عالميًا بأفضال هذا العالم الإنجليزي. وأكد يوهان جوتفريد أيشهورن في رثاء له عام (1788) أنه: "سوف يبدأ تاريخ تفسير أفضل وصحيح للأدباء والأنبياء العبريين بكتاب "الشعر العبري المقدس". فهذا الكتاب يتطلب ثقافة خاصة، وقوة عقل للتخلص من الذوق الخاطئ الذي أسيء التعامل به مع هذا التراث المهم في العصر القديم"[1]. وعبر هيردر في كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" عن كتاب لوت قائلا: "أحب وأقدر كتابه باعتباره كتابًا ممتعًا ومفيدًا. فالمحاضرات عن الأسلوب الرمزي للعبريين وعن الاستعارات الخاصة بهم والصور والمجازات، وعرض القطع المختلفة وما قيل عن ذلك تعد جميلة"[2]. وهكذا بدأ الكتاب الضخم لهيردر "عن روح الشعر العبري" (1782-1783) بالإشارة إلى لوت وأهمية دوافعه في مجالات التقدير الجمالي الفني لشعر العهد القديم. لكن هيردر ذهب إلى ما هو أبعد من لوت. فقد تلمس طريقه بإحساس أدبي رقيق في أشكال تعبير وطرق تعبير الشعر العبري. فالطبيعة والحقيقة، أي كل عمق السر الإلهي في الأنثروبومورفية، يعيشان وفقًا لرأيه في أدق معاني الأسطر الشعرية في العهد القديم. فقال: "حاول هذا، وغيّر شيئًا واحدًا فقط في

---

[1] رثاء في المجلة التي يصدرها ي. ج. أيشهورن.

Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, 1788, S. 707 f.

[2] A. a. O., 3. Brief.

الملامح الرقيقة والتكرارات، وهو أن تلبس الملامح الأدبية في الأبيات الشعرية غير المرنة ثوبًا موافقًا لطريقتنا، وزخرف التاريخ البسيط للعالم، الذي تكمن طبيعته الكاملة في البساطة، بمحسنات مختلقة بحيث يصبح الصمت كلامًا والراعي بطلًا في العبارات، ومشهد العائلة البائسة متاعًا ثريًا وغريبًا ونثريًا. وسيصبح كل شيء على الفور مقيتًا وتضيع الطبيعة والحقائق. ولقراءة هذه الأسفار يجب أن يتوفر الهدوء، وهو نوع من هدوء الصباح الرقيق، وبساطة الطفولة والشباب"[1]. لقد استوعبت واتضحت اهتزازات اللغة الشعرية. وفُسرت القوانين اللغوية للشعر: "اللغة، التي بها أفعال تصويرية وتعبيرية، هي لغة شعرية. وكلما استطاعت تحويل الأسماء إلى أفعال، كلما أصبحت شعرية أكثر. فالاسم يعرض موضوعًا ما بشكل جامد، أما الفعل فيبث فيه العمل، ذلك الشعور المثار، لأنه ممتلئ بالروح"[2]. على كل حال، فإن امتلاء الكلمة يجعلنا نلاحظ النواحي الرومانسية النفسية في تأويل هيردر.

فالكلمة الملهمة تدعو روح الإنسان القارئ والسامع إلى التجربة المتجانسة فكريا. والروح ظاهرة إلهية معجزة، عرفها هيردر على النحو التالي: "إنها صورة الإله وتسعى لتشكيل كل ما يحيط بها، لتشكيل هذه الصورة. وتجعل الصورة الواحدة متعددة، وتبحث عن الحقيقة من الكذب، وعن النشاط، والتأثير من الهدوء، ودائمًا تبدو كما لو كانت تنظر إلى نفسها، وبشعور راق على أنها ابنة الرب، وصورته التي يتحدث إليها قائلًا: "هيا!" ويريد منها ويتحكم فيها. وليس لدينا أي حدس لأي نشاط أكثر حميمية من النشاط الذي تستطيع النفس البشرية القيام بذلك. فهي تنطوي على ذاتها، وتعتمد على ذاتها، وتستطيع التحرك والتغلب على الكون "[3]. فهذا التسامي المنمق ومُطهر "مركزية التشبيه" سمة من سمات هيردر للنزعة الإنسانية العبرية.

---

(1) A. a. O. 3. Brief.

(2) Vom Geist der ebräischen Poesie, Bibliothek, theologischer Klassiker, herausgegeben von H. Hoffmann, 1890, S. 47.

(3) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778 ed. Suphan, Bd. 8, S. 195.

فالنفس هي قوة إلهية خلاقة "انطلاقًا من حدث الخلق". فهي قادرة على مواجهة العناصر الإلهية بتجانس فكري. وهي مؤهلة لاستيعاب كلمة العهد القديم الممتلئة بالروح. وتنجح في التوغل في أغلفة الكلمة البشرية. وهكذا دعا هيردر في كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" إلى ما يلي: "لا تسمح لنفسك بالانفصال عن الحقيقة الواحدة التي تعيش في كل منها كروح عبر أي أردية عرض للكتاب المقدس. فالرداء هو مجرد وسيلة للتعليم. والحقيقة ذاتها هي الغاية. والضعفاء فقط هم ينسون ذلك"[1]. فالروح الإلهية القوية قادرة على فرض التجربة الملائمة. وهي تسأل بلا شك- بدافع رومانسي عن السبب العميق للأشياء.

إن الترابط الفكري النفسي الجمالي، أو الرومانسي الفني الموصوف حتى الآن في تأويل هيردر له شرط أساسي في العصور القديمة الحية. فيجب على القارئ والمفسر معرفة الأعمال والمعلومات القديمة. وتناط به مهمة أن يفكر ويعيش داخل العالم القديم. "إذا أصبحت راعيًا مع الرعاة، ومزارعًا مع جماعة المزارعين، وشرقيًا مع الشرقيين القدماء، وإذا أردت الاستمتاع بهذه الأسفار في أجوائها الأصلية وتحذر خاصة من الأفكار المجردة المملة لحصون المدرسة الجديدة الرطبة، وحذاري مما تسمى المحسنات التي تلزمنا وتجبرنا على الخروج من أوساطنا الاجتماعية على تلك الصور الأولى المقدسة في العصر القديم"[2]. ويجب أن تعرض هذه الأصالة الغريبة مقوم الفهم في كل مكان من العهد القديم. وتم الرفض المطلق لعلم الآثار التجريدي على مستوى المدرسة من جهة، والتحديث الغريب من جهة أخرى. فيجب على القارئ أن يتنفس الهواء الأصلي، ويستمتع به ويعيش في العصر القديم قلبًا وقالبًا. ويكمن فضل هيردر في أنه اكتشف استقلالية عالم العهد القديم العبري في مقابل العقيدة الأرثوذكسية والتفكك العقلاني.

---

[1] A. a. O. 11. Brief.

[2] A. a. O. 2. Brief.

لقد بيّن هيرد مبادئ طريقة التفسير الصحيحة بوجه خاص في كتابه "خطابات تتعلق بدراسة اللاهوت" (1780-1781). ونذكر بعض الاقتباسات منه، والتي توضح ما عرضناه حتى الآن: "بالمناسبة كانت لدي رغبة في الإقرار والشعور وتطبيق إلهية هذه الأسفار أكبر من المناقشة والتأمل في حقيقتها في أذهان الكتبة أو لغتهم أو بالتعبير عنها بأقلامهم" (الخطاب الثاني عشر).

ويجب أن يحدث هذا الشعور الحالي والتطبيق الحديث في لحظة اللقاء مع النصوص. ولذلك "يجب عليك أن تبقى يا صديقي بقدر ما تستطيع عند القراءة الأولى لهذه الأسفار بعيدًا عن كل أنواع التجانس الملزمة والمناقشات العقدية والزخارف العلمية في التعليق من أمم ولغات وطرق تفكير أخرى. فهي تخل بالانطباع الأول الصالح" (الخطاب الثالث عشر). ويعد هذا المطلب والتوجيه ذا أهمية كبيرة، لأن هيردر في معرفته الثرية "بأصوات الشعوب" وطرق التفكير الغريبة شق الطريق للبحث في تاريخ الدين، لكنه اكتسب في الوقت نفسه الأساس لإدراك "الخصوصية" في التعبير الحياتي الديني. ويجب على المفسر أن يكتسب "نظرة حرة"، أي انطباع غير متأثر بشيء في ذلك الموضوع الخاص الذي ينشغل به في الكتاب المقدس. ولذلك يوجه الدارسين إلى ما يلي: "احذروا في البداية من التفاسير وإعادة الصياغة... فالمفسر يضع أفكاره، وأفكار عصره في فم الكاتب القديم. ومن يقوم بإعادة الصياغة يضيع غالبًا سياق الحديث. ابدأ بإعادة صياغة شعر شاعر أو جعله نثرًا. وعندئذ لم يعد الشاعر شاعرًا. فلقد فقد روحه وقوته وأصبح منهكًا ومرهقًا" (الخطاب السادس عشر). وقد عبر عن هذا التحذير بشكل مميز بالفعل في الخطاب الأول: "لا تفزع من سوء الاستعمال، أي من التطبيق الأكثر إشارة للاشمئزاز لما يسمى نقدًا كتابيًا الذي تراه في أعينهم. كن مثل النحلة التي تجمع عسلها من زهور شتى. وفقط ما تقوم به جمع العسل، وليس السم، وليس القاذورات. احرص دائمًا على الحفاظ على بساطتك الطفولية واحترامك للكتاب المقدس، حتى لو كنت تراه في بعض الأحيان مدنسًا في أيدي نقاده. فالنقد مذنب في هذا بمحض الصدفة". ويتطابق مقدار هذا النقد مع روح العصر، وقبل أي شيء الكلاسيكية، وقال جوته في حواره مع المستشار مولر: "لم يعد من الممكن تقييم كتاب أصبح له تأثير كبير. فالنقد هو مجرد عادة في الحداثة".

نجمع هنا مرة أخرى المفاهيم الأساسية في تأويل هيردر، والتي دار الأمر حولها، وهي: بساطة القلب، والشعور الجمالي في الشعر العبري، والتجربة الروحية مع مادة الكلمة الروحية، والتعايش في العصر القديم لتنفس هواء الأصول.

ويمكن فهم أن هيردر قد أحدث بإرشاداته في القراءة والاستماع الجديد للكتاب المقدس تحولًا ثوريًا في علم الكتاب المقدس. فبعد تذبذب وتردد يوهان ديفيد ميخائيليس، وبعد اندلاع النزعة العقلية الصارخة، وبعد التصور الجديد الإشكالي ليوهان شالومو سيملر، يقف هنا شاعر ولاهوتي موهوب في مواجهة التحلل النقدي برسالة المواجهة الجديدة مع الكتاب المقدس، والتي تستجيب للروح الكلاسيكية والرومانسية والوجودية والإنسانية في ذلك الوقت. ولا يمكن المغالاة في تقدير أهمية هذا الحدث. فكتب دى فته عن هيردر يقول: "بدا لي هيردر راعيًا متحمسًا في البراري القاحلة للنقد اللاهوتي والمذهب العقلي، في حين يشير عليَّ بالمراعي الخضراء الأبدية والمروية بماء الحياة. وإنني اعتبره دائمًا رائدًا متجددًا وملهمًا للاهوت، وممتعًا ومستمتعًا"[1]. وانتصر هيردر على الأرثوذكسية والمذهب العقلي بالنزعة الإنسانية العبرية التي كانت متأصلة بشدة في المجالات النفسية الجمالية.

ومن المميز هنا دعوته إلى اللاهوتيين، حيث يقول: "اهربوا، يا صديقي، من الأوهام والتأملات في هذا الخصوص (وهي عن الكلمة والموضوع والفكرة والتعبير إلخ) ومن نزوح المدارس البربرية القديمة التي تفسد الانطباع الطبيعي الجيد عن روح هذه الأسفار.

وتطير روح هذه الأسفار بمجرد أن تحبس نفسك في هوة عميقة وتشارك نسيج القضايا والأبحاث الفلسفية بدلًا من الاستمتاع بالتأثيرات الإلهية الحية وتطبيقها. إنها روح طبيعية وحرة ومرحة وطفولية، وهي لا تهوى تلك الكهوف والأبحاث الخبيثة.

---

[1] Weimarer Herder-Album, S. 140.

إذا لم ترغب في سماع حفيف خطواتها مثل قدوم صديق أو حبيب، بل تقيس الخطوات متذللًا، فإنك لن تسمع بها أبدًا وهي قادمة"[1].

تجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى الدراسة التاريخية البحثية لديتر فولنبرج عن موضوع "موسيقى العبادة في إسرائيل" (رسالة دكتوراه، هامبورج 1967). فتعرض أهمية هيردر في بحث عبادة الموسيقى العبرية، وذلك في الدراسات الأساسية بوجه خاص (ص 46 وما يليها). وعلاوة على ذلك، عرض فولنبرج الجهود التي بدأها فولفجانج كاسبر برنتس وزالومون فان تيل من أجل فهم صحيح لموسيقى العبادة في إسرائيل. وقد عُرِض من دراسات مصدرية كيف حدث انتقال في هذا المجال من تجميع غير نقدي إلى الملاحظة النقدية، وكيف وضع يوهان جوتفريد هيردر ويوهان نيكولاوس فوركل حجر الأساس للفهم الدقيق. ويجب الإشارة إلى الدراسة التاريخية البحثية المميزة، لأن عرضنا لا يستطيع أن يقوم بتناول هذا المجال الخاص.

وقبل أن نشير إلى بعض التعبيرات اللاهوتية الجديدة بالملاحظة لهيردر عن العهد القديم، يجب الحديث في الفقرات التالية عن فهم هيردر للتاريخ، وذلك لإكمال الصورة عن نظريات التأويل. ولا يمكن تقديم هذا العرض دون الإشارة إلى ليسنج.

33. فهم التاريخ عند ليسنج وهيردر

كان الاكتشاف الأكبر للتنوير هو التاريخ، أي التاريخ باعتباره ماضياً كما رآه الإنسان الواعي بحاضره، وتم تقييمه تقييمًا نقديًا. فيعود الفضل إلى ليسنج وهيردر في رسم صورة مكتملة عن هذا التاريخ الماضي، وفسرا الأحداث العالمية بإضاءات ذات معنى. وهكذا فإن التحليل النقدي للماضي امتد ليشمل صورة التاريخ المحيطة بكل شيء. ونُظر إلى التاريخ من منظور التفسير، ولم يعد يندرج في أحداث لا تحصى، والتي كانت تحت العقل النقدي بلا معنى.

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة 12.

ففي البداية نتحول إلى فهم جوتهولد إفرايم ليسنج للتاريخ، فنجد أن البحث الكتابي للعهد القديم متأثر بشدة بالكتابات النقدية لليسنج وتركيباته. فقد أوضح ليسنج ذات مرة: "إنني عاشق لعلم اللاهوت، ولست عالم لاهوت"[1]. ولكن هذا "العشق" كان ذا نتائج هائلة لعلم اللاهوت كله. فقد أدرك النقد العبقري الخطأ البالغ الأهمية للأرثوذكسية، التي تعرف عليها ليسنج في فترة دراسته في مدينة فيتنبرج (1752/1751). كما كشف نقاط الضعف في التحديثات اللغوية. وفوق كل ذلك، أثارت المواجهة المهمة مع العقلاني المتشدد رايماروس تساؤلًا لم يهدأ حول الأسس التاريخية لعلم اللاهوت والإيمان المسيحي. فنبدأ بالمناقشة التي أجراها ليسنج من خلال "تقديس الكتاب المقدس". فيتضح مرارًا وتكرارًا الإثارة حول الفهم الباطني للكتاب المقدس في الأرثوذكسية: "إذا كنا قد تعاملنا مع يفيوس وديونسيوس وبوليبيوس وتاكيتوس بصراحة ونبل لدرجة أننا لم نطل عليهم بكلمة واحدة، فلماذا لا نتعامل أيضًا مع متى ومرقس ولوقا ويوحنا؟[2]، لكن النقد يتجه أيضًا ضد النص الكتابي الذي تغلغل بعمق في نسبيته التاريخية وقصوره. وقد اكتشف ليسنج التناقض بين الحقيقة الأبدية والكتاب المقدس المترابط تاريخيًا، وذلك بعيون العالم الذي يتبع الأساليب الحديثة للتفكير في عصر التنوير. واعترض على التعلق بخيط العنكبوت بدرجة ليست أقل من التعلق بالخلود"[3]. ويؤكد مرارًا وتكرارًا على أن الحقائق التاريخية العشوائية لا يمكن أبدًا أن تصبح دليلًا على الحقائق المنطقية الضرورية"[4]. كما أن الشواهد النسبية التاريخية في الكتاب المقدس لا يمكن أن تحمل الحقيقة الأبدية. فيوجد في هذا الوحل إله عظيم! حتى لو كانت تحته بضعة ذرات ذهب، فإن من يجاورني يضع بتحد وجرأة بناء إيمانه المكتمل! ... يا الله! يا الله! على ماذا يمكن أن يؤسس الناس إيمانهم الذي

---

(1) Axiomata IV, S. 157 (Ausgabe von Zscharnack).

(2) Eine Dublik IV, S. 61.

(3) A. a. O. IV, S. 66.

(4) A. a. O. IV, S. 47.

يأملون من خلاله أن يكونوا سعداء للأبد!"[1] تحوي هذه العبارات هجومًا مباشرًا ضد الإيمان في الكتاب المقدس، وبوجه خاص ضد العهد القديم. ويؤكد ليسنج مرارًا وتكرارًا على أن نصوص الكتاب المقدس فقدت الجدارة بالثقة بسبب النقد التاريخي. وهذه نتيجة أكثر تطرفًا من نتيجة التجديد الديني العقلاني.

وبينما جلب سيملر الحقائق ذات الصلة أخلاقيًا من ماضي التاريخ الكتابي المرتبط بزمان ومكان إلى الحاضر، اكتشف ليسنج "لجوة شنيعة واسعة" ولا يمكن تجاوزها بين تقارير التاريخ الأساسية وغير المزعومة من العصر القديم و"الحقيقة الأبدية" المعترف بها دائمًا والمعاد اكتشافها في الحاضر. فقد "كان الدين قائمًا قبل أن يكون هناك سفر من الكتاب المقدس، إنه يجب أن يكون هو نفسه الآن"[2]. وظهر الكتاب المقدس في ضعفه النسبي تاريخيًا في الضوء اللامع للحقيقة الأبدية المعترف بها من قبل العقل والذي اُكتشف حديثًا. إن الأمواج، التي أثارتها عاصفة هذه الاكتشافات الجديدة، لم تهدأ في علم الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. فنشر ليسنج كتابات رايماروس التي تعد الدليل الوحيد على النسبية التاريخية للكتاب المقدس. وبالنسبة لعلم العهد القديم فإن الأجزاء غير المكتملة عن "عبور الإسرائيليين البحر الأحمر" ذات أهمية بشكل خاص[3]. فيتأكد فيها النقد غير المقيد، والمفارقة الأساسية للعهد القديم "بأن أسفار العهد القديم لم تكتب للكشف عن دين".

وكتب ألبرت شفايتسر عن كتاب رايماروس بأنه غير مكتمل: "يعزو الكتاب عن عبور الإسرائيليين للبحر الأحمر إلى أثر ما كتب ظُرفًا وفُكاهة وتفقهًا. فهو يكشف مستحيلات الحكاية التاريخية في شريعة الكهنة وكل التناقضات الناتجة من تجميع المصادر المختلفة. لكن رايماروس لم يعرف الحل الفعلي للمشكلة، وهو تمييز المصادر"[4].

---

[1] A. a. CD. IV, S. 118.

[2] A. a. O. IV, S. 171.

[3] Reimarus-Fragmente.

[4] A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung, 4. Aufl., S. 15.

رغم ذلك لم يترك ليسنج الكلمة الأخيرة للنقد. فقد سعى إلى وضع الحقيقة الأبدية، أي "معجزة الدين المستمرة دائمًا"، في علاقة إيجابية مع الوثائق الدينية من الماضي. ورسمت صورة للتاريخ تحيط بكل شيء. وتم عمل قوس فوق الحياة التاريخية كلها. وتم توضيح الماضي والحاضر بشكل هادف.

ألف ليسنج كتاب "طريقة الحكم الإلهي: تربية الجنس البشري" (1780). ونقل الفكرة الإنسانية عن سعة الاطلاع من الحياة الفردية إلى الحياة التاريخية الشاملة. فقال في هذا الكتاب: "إن ما يعد تربية عند الناس المختلفين هو وحي عند الجنس البشري كله"[1]. "التربية هي وحي يحدث للفرد، والوحي هو تربية حدثت ولا تزال تحدث للجنس البشري"[2]. إن الرب يربي من خلال كل مراحل الماضي والحاضر في طريقة حكمه الحكيم "يثقف" الجنس البشري على المعرفة الكاملة للحقيقة الأبدية. ويرى ليسنج أن الوقت قد حان عندما تشرق حقيقةَ العقل، التي تفتح الآن نفسها، في روعة مثالية. وتعد هذه نظرة "أخروية" لحكم الرب العظيم. ومن المهم الآن تشجيع عملية التربية بطريقة خاصة من خلال الكتاب المقدس، أي أن الكتاب المقدس هو الخيط الأساسي في إدارة الرب للتربية. فهذا الإيضاح الفلسفي التاريخي لرسالة الكتاب المقدس له أيضًا نتائج كبيرة للعهد القديم. وهكذا ورد في الفقرة العشرين من كتاب "تربية الجنس البشري" ما يلي: "بينما قاد الرب شعبه المختار عبر كل أدراج تربية الأطفال، استمرت الشعوب الأخرى في طريقها في ضوء العقل. وتراجعت أغلب هذه الشعوب وراء الشعب المختار، لكن بعضهم تقدموا عليه. ويحدث هذا أيضًا لدى الأطفال الذين يُسمح لهم بتربية أنفسهم، فيظل كثير منهم أفظاظًا، والبعض يثقفون أنفسهم بشكل مدهش"[3]. وتظهر بهذا التوضيح فكرة جوهرية، وهي فكرة "العصر الطفولي" الذي تمتعت فيه إسرائيل بتربية الرب

---

[1] **Erziehung des Menschengeschlechts § 1.**

[2] **A. a. O. S2.**

[3] **A. a. O.S. 20.**

الخاصة. فهذه الفكرة، كما أوضحنا، هي النقل الفلسفي التاريخي لسعة الاطلاع الإنسانية. والأفكار عن "العصر الطفولي"، التي تأسست بشكل لاهوتي كتابي في تفسيرات كالفين للعهد القديم (لكن كالفين عرض ميراث الحركة الإنسانية)، اتخذت عند ليسنج طابعًا تامليًا عقلانيًا. ورغم ذلك فإن الحديث عن نتاج مهم لعصر التنوير الموجه نحو ظاهرة "التاريخ". إن النموذج البناء، الذي أخضع الماضي والحاضر لموضوع واحد ويتناقض مع "حكم الرب العقلاني" والمتناسب عقلانيًا مع التفكير الأرثوذكسي للخلاص التاريخي، يحدد بعمق الفلسفة واللاهوت اللاحقين. وفرضت النزعة الإنسانية نفسها. وحسم ليسنج التناقض الذي أعلنه جروتيوس وكوكيوس بين نظرة النزعة الإنسانية والنظرة اللاهوتية الكتابية لصالح النزعة الإنسانية، وذلك بأن وضع طريقة الملاحظة اللاهوتية "لحكم الرب" بشكل كامل في خدمة فكره التاريخي التأملي العقلاني. ولقد شكل هذا النموذج التصور عن النظم التاريخية المثالية في القرن 19 والعناصر التاريخية للعهد القديم التي تطورت تحت تأثير الفلسفة المثالية. ولكن عملية التاريخ الفكري تعطلت في البداية من حقيقة أن هيردر زود التفكير التاريخي التأملي العقلاني لليسنج بالخضوع إلى الاستقراء الرومانسي الحدسي. ولكن المكون المشترك بين ليسنج وهيردر هو مبدأ النزعة الإنسانية في تأثيره التاريخي الفلسفي. وقد أثرت في وقت لاحق الرؤى الافتراضية العقلانية والرؤى الاستقرائية الرومانسية على علم العهد القديم بنفس القدر.

يفسر كارل بارت الروابط التاريخية والفكرية بين ليسنج وهيردر على النحو التالي: "لقد عبر هيردر بصوت صاخب ما قاله ليسنج بهدوء حول ماهية التاريخ. فالتاريخ بالنسبة له يختلف عن التجربة المفهومة عالميًا بشكل موسع بدلًا من المعايشة المفهومة فرديًا بشكل مصغر". وبهذا التفسير يؤكد بارت على اختلاف آخر بين ليسنج وهيردر، وهو أن الرومانسية الحدسية لدى هيردر لها طابع أكثر عمومية من التفسير الملتصق بقوة في الفرد لدى ليسنج. وقد أوجز جوته مبدأ العمومية بعد موت هيردر في الأبيات التالية:

"رجل نبيل وشغوف، حاول أن يبرر

كيف ينمو الحس الإنساني

وأنصت في العالم محاولًا أن يجد النبرة أكثر من الكلمة

التي تتدفق من آلاف المصادر عبر البلاد.

في المناطق القديمة والمناطق الحديثة

تجول وأنصت في كل المناطق".

هذا التجول في العالم وهذا الاستماع إلى تعبيرات التاريخ المتنوعة سمة من سمات فهم هيردر للتاريخ. ولهذا السبب فإن الماضي والحاضر لا يخضعان لموضوع واحد بشكل صارم، رغم أن هيردر يعترف في كل وقت بسمات الإسقاط على التاريخ، وهي سمات سعة الاطلاع في النزعة الإنسانية. واعتبر هيردر الإنسانية البحتة هدفا أخرويًا للإنسان وتاريخه. وفي ضوء الملاحظات السابقة على الدين والتاريخ يتم تجاهل التمييز النقدي الحاسم تمامًا بين النسبية التاريخية و"الحقيقة الأبدية". ويخفي الاستماع الموقر إلى التعبيرات الحياتية التصور العقلاني النقدي في الفكر التاريخي، وبالتالي لا يتطلب أي تعويض أو تشابك تأملي. وهذا التوجه الرومانسي إلى معايشة التعبيرات الإنسانية والتاريخية تجعل مبدأ النزعة الإنسانية أكثر وضوحًا مما هي لدى ليسنج. ولا ينبغي أن يخضع الشيء الفردي، أي الشيء الخاص في فكر الشعوب وتاريخها ولغتها لأي موضوع، أو لأي فكر تطوري. فكل شعب وكل عصر في التاريخ يحمل غرضه في ذاته. وكل شيء يأتي مباشرة من الرب، ويعكس جوهر الرب. فنصادف هنا آثار سبينوزا.

لقد حافظ هيردر في ملاحظته للعهد القديم على مطلب التوجه الكلي إلى الفردية وعلى النمط الوحيد في شكله الأصلي القديم. وعلى وجه الخصوص، تنبثق الروح العبرية مباشرة من الرب، ويستنتج تعمقًا رائعًا في جوهر الرب. وكما هو الحال في كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" يعد افتراض وجود عصر طفولي هو السمة الحاسمة في فهم الوثائق

القديمة. وشعر العهد القديم هو محض شهادة صافية على التصورات والخبرات الطفولية. ولذلك يمكن أن نتوغل الروح الطفولية والاستعداد لتلقي سر الوثائق القديمة. وهنا تتدفق التأويلات وفهم التاريخ في بعضهما البعض. لقد انفتح عالم جديد بإمكانيات جديدة. ورغم ذلك ربما ما زلنا نتذكر خطب لوتر عن العهد القديم، ومحاولات هامان لإظهار الرسالة الإصلاحية. واتضح عند هيردر سر التجسد في مبدأ النزعة الإنسانية عن سعة الاطلاع. وهكذا فقد تم التنازل عن اصطفاء إسرائيل لمصلحة عالمية رومانسية. ويكمن عمل حياة هيردر في نقطة التقاء الفكر اللاهوتي في العصر الحديث. وكما أن بحث العهد القديم، الذي كرسه هيردر بطريقة خاصة، قد اخترقته التصورات الجديدة بشكل كلي.

اتجهت رسالة الدكتوراه المقدمة من يوآخيم بوشمان في هامبورج عام (1959) إلى التساؤل عن العلاقة بين تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي. وكانت تحت عنوان "عرض تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي عند سيملر وهيردر وأيشهورن وشلايرماخر ودى فته في سياقات التاريخ الفكري الكبيرة".

34. أفكار هيردر عن العهد القديم

قبل أن نستعرض بعض الأفكار المميزة لهيردر عن العهد القديم نؤكد أن موضع القصور في اهتمام هيردر بالعهد القديم يتمثل في أنه لم يقم بأي تفسير شامل أو شرح كامل لنصوص العهد القديم. فإسهاماته العلمية تتجلى في المعايشة الحدسية، وهي عبارة عن انطباعات وأفكار، عبر عنها باندفاع شعري وتأثر حماسي. وإذا كنا لاحظنا هذا القصور في التأصيل التفسيري عند سيملر، فيمكن التأكيد على أن رواد الفهم الجديد للكتاب المقدس الذين انتصروا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر انطلقوا من مواقف تختلف عن مواقف التفسير الأساسي للنص. وأصبح البحث عن مفسر له وزنه في عصر التنوير أمر لا جدوى منه. وكان يوهان ديفيد ميخائيليس لا يزال واقفًا على أرض الأرثوذكسية السعيدة بالتفسير.

ينقسم بحث الكتاب المقدس إلى أعمال تفصيلية نقدية صغيرة (غالبًا هدامة) من جهة، وتصورات جديدة دافعة (وغالبًا بناءة) ذات طابع شامل من جهة أخرى. وكان لهذا الانفصال أثرٌ ضارٌ للغاية في علم العهد القديم، لأن الأجيال اللاحقة تسعى إلى تجميع الأعمال النقدية الفردية، والتصورات الجديدة المندفعة ذات التصميم الكلي. فكان فيتر وأستروك من جهة، وسيملر وهيردر من جهة أخرى. ويمكن أن تثير هذه الثنائيات العلم بما ينتظر علم العهد القديم.

ويجب الآن عرض أفكار هيردر عن العهد القديم في ضوء الصعوبات التي أعلنت عن نفسها. لقد التفت هيردر إلى نصوص هذا الجزء من الأسفار القانونية في نظرة عامة عبر الإشارة العارضة إلى "التجميع غير المكتمل"[1] من أسفار موسى الخمسة والموروثات الأقدم التي يمكن تمييزها في هذا التركيب.

وهكذا يتم سحب البساط من التفسير العقلاني في كل مكان مع تقييم جديد للطبيعة الخاصة لسرد الحكايات. ولذلك فلا تعد "قصة الخلق" على سبيل المثال نظرية خاصة عن نشأة الكون، وإنما رؤية أولى طبيعية للكون"[2]. وتفترض أيضًا معايشة القارئ البديهية لبيئة الراوي القديم. وتتضح حكاية الجنة وارتكاب المعصية من خلال الملاحظة التالية: "إنها مثل حكاية ساحرة لحلم الطفولة السعيد والضائع للأسف. وأتساءل في كل مرة، أعتقد ذلك، كما هو في قصة الخلق الأولى تكمن أبسط فلسفة للطبيعة، وتأسيس للعالم وتنظيم للبشر، فهذه تكمن أيضًا في أبسط فلسفة عن نهايتها وأهدافها المختلفة"[3]. لقد استبُدلت الطريقة النقدية العقلانية للتنوير بإضاءة رومانسية بديهية. وهكذا فإن قوة رسالة الكتاب المقدس ووضوحها "اقتربت" بهذه الطريقة من فهم الإنسان. وتظهر حكاية إبراهيم أيضًا في الضوء الهادئ لعَالَمٍ مليء بالخبرات والشِعْرِ: "تقطر الحكاية البريئة الشبابية مثل المطر

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة 3.

[2] A. a. O. 3. Brief.

[3] A. a. O. 3. Brief.

الرقيق على العشب الطري، ومثل الندى على الورود. وهكذا يستمر الأمر في حكاية أبنائه إسحاق ويعقوب وعيسو ويوسف وأخوته. وهي أكثر حكاية للآباء والرعاة موثوق بها وبريئة وحقيقية"[1]. ويجب إدراك أن هيردر أراد بهذه التفسيرات اللطيفة أن يخدم هدفه، وهو أن القارئ يجب أن يشعر بالقرب الإنساني لحكايات الكتاب المقدس، ولا يجب أن يرى أمامه المكتوب بالمعنى الذي قصدته الأرثوذكسية، ولا ينبغي أن يهاجم بأسلوب التنوير ما يعارض النص بشكل نقدي. ولكن بدعوة هيردر للمعايشة وإغرائه بالقراءة بإمعان، فإنه أحاط مضمون السرد الفعلي للحكايات القديمة بضباب ينتشر بصورة تدريجية. وقلَّ الاستعداد للإنصات بحس مرهف. وتلاشى الاستمتاع بحكايات الآباء. وعلى نحو خطير عطل هيردر العامل الحاسم للعصر اللاحق، وهو رسالة العهد القديم. حدث الأمر ذاته في الأفكار عن النبوة في العهد القديم. فالأنبياء هم الروح المتنفسة والمتحدثة في التاريخ الماضي"[2]. ويتم نقل سلطة رسالتهم إلى سبب تاريخي سري. ولكن لا يجب إغفال أن هيردر قد أصدر في هذا الموضع توضيحين جديرين بالملاحظة لفهم النبوة، هما: أولًا- أن الأنبياء " كانوا يُعدون شارحين لإرادة الرب ومطبقين لشريعة موسى في حالات فردية في الدولة وفي عصور ومواقف". وكانوا "خاضعين لشريعة موسى، كما كانوا بمثابة الفم الناطق بهذه الشريعة في هذا الموضع وهذا الزمن"[3]. ثانيًا- إن أفضل قراءة للأنبياء هي قراءة كل واحد منهم بمفرده لفترة زمنية، وليست قراءتهم جميعًا بالترتيب، لأنه بعد ذلك يصبح الشخص تدريجياً أكثر معرفة بفكره وحكايته ولغته والاستقرار فيها بنفس القدر"[4].

إن تفسير الأنبياء انطلاقًا من موسى، والمطالبة باكتشاف فردية كل نبي بدقة هما جانبان لهما أهمية لا يجب المغالاة في تقديرهما لفهم النبوة. وإذا انضمت الإشارة إلى الطابع الموسوي للنبوة بشكل وثيق مع الصورة اللاهوتية التقليدية، فإن الإشارة إلى

(1) A. a. O. 3. Brief.

(2) A. a. O. 3. Brief.

(3) A. a. O. 3. Brief.

(4) A. a. O. 8. Brief.

خصوصية كل رسالة نبوية منفردة تعلن فترة بحث جديدة. ومرة أخرى يبدأ علم العهد القديم برؤية وعرض الإنسانية والفردية.

وتعد القصيدة التالية مثالًا توضيحيًا لفهم النبوة عند يوهان جوتفريد هيردر:

"أحييكم أيها المؤمنون بالربوبية!

هل وجدتم الآن الراحة

في بستان النخيل الخاص بكم؟

هل وجدتم الراحة التي

لم يعطها لكم حوريب وصهيون والكرمل؟

=====

صنعتم الكثير في عصوركم المبكرة!

والشرائع والعبادة والمواساة والفرائض

ورخاء الدول وحكمة العادات

هي أنهار صغيرة تنساب من أفواهكم.

=====

وأنتم تنتظرون القلوب الكبيرة

التي ترتفع فوق الحاضر المتراخي

وعبودية الشعب عبر قضاء الوقت والخديعة

ورأيتم ضوء العصر من الخلف والأمام.

=====

يظهر ضوء العصر من الخلف والأمام

كشعلة الرب في أنفسكم.

وتحترق تلك الشعلة لفترة طويلة في الظلام الهادئ

وتبرز ضوء العالم اللاحق.

=====

وتقتربون في كهوفكم المقدسة

من الهمس الرقيق للصوت

الذي يثيركم في منتصف الليل والصباح

وأجمل أوتار قلوبكم.

=====

مثل رذاذ الرب تنساب الأصوات بهدوء

وتوقظ مثل عاصفة من الرب

عالم السبات كما لو كانت عصور متأخرة

وكما لو كانت العصور المبكرة

هي التي تتحدث.

=====

السلام لكم، أيتها النفوس الصافية

والتي صارت عزفًا بأيدي الرب القوية

ومفسرون لمغزى هذا العزف ولعلم العصور

ومفسرو الألغاز وروح الشريعة.

=====

أنت الذي وقفت في سيناء عبر أزمنة وشعوب،
ورأيت في الدخان الكثيف الضوء
الذي ينير الآن كل شيء في العالم
ويحرك الحكمة بألوان

=====

أنت الذي روحه المشتعلة تسرق من السماء البرق
ومن مملكة الموتى ابن الأرملة
أنت الذي رأيت يهوه في لمعان ملكه
ووصفت أبهة الأرواح بلمعان الملك

=====

أيها الباكون الذين يرون بالدموع قلبهم الرقيق
وأنتم الذين ترون المستقبل
في أمسيات الأنبياء
في الشفق وفي الظل.

=====

أنتم جميعًا تتنفسون في الضوء العالي
(هاربين من التدافع في الداخل والخارج)
متجولون في بستان النخيل، يستنشقون الراحة
التي لم يعطها لكم حوريب وصهيون والكرمل.

=====

ماذا أرى؟ هل تختلطون أيضًا

مع حكماء الشعوب الأخرى؟

الواثقون بالرب في الأرض كلها

هم كهنة البلوط الذين اختير عددهم مثل بيتاجوراس وأورفيوس

=====

وأفلاطون ومن سواه أصبح أبًا للشعب

وحكماء القانون

ومن يميل بآذان مصغية لصوت الرب

ومن كرس قلبه لشعلة الرب".

يظهر الأنبياء في هذه القصيدة كواثقين في الرب. وتكمن رسالتهم- بمنظور هيردر في إعلان الشرائع والعبادة والمواساة والفرائض. وبوصفهم "القلوب العظيمة" يرتفعون فوق كل الخدع والأزمنة. فهم يرون "ضوء العصر". وهم مفسرو سر العالم والتاريخ. لقد شكل التنوير والرومانسية صورة الأنبياء. وأُحيط حدث "الوحي" باستعارات شعرية ورمزية. وليس من المستغرب في هذا الفهم أن هيردر استطاع- في نهاية قصيدته- أن يضع بجانب أنبياء العهد القديم الحكماء والعلماء والرائين والمفسرين من كل الشعوب. وتتذكر تسفلينجي، الذي رفع سقراط وأفلاطون في "سماء العالم المسيحي". ويعكس الختام الأسطوري الأدبي لقصيدة الأنبياء لهيردر أفكار النزعة الإنسانية. ولكن تجدر أيضًا ملاحظة أن هيردر كان لديه فهمٌ جمالي نفسي للنبوة. لقد حاول بشكل متجانس فكريًا أن يسبر غور الإلهام ويوضح "رجال الرب المتأثرين". فكان لهذا التوضيح النفسي والجمالي للنبوة في العهد القديم نتائجه في القرن التاسع عشر، والتي امتدت حتى هرمان جونكل وطريقة التفسير الرومانسية الجديدة لبرنهارد دوم. ولقد كان يوهان جوتفريد أيشهورن تلميذه المجتهد في التعلم، والمبجل له، واقتبس فهم هيردر للنبوة وتطابق معه تمامًا.

كانت الأجزاء الأكثر إثارة للجدل في العهد القديم في عصر التنوير هي تلك المواضع التي احتلت المعجزات أو النبوءات فيها مركز الصدارة.

لقد هدأ النقد الهدام في هذه النصوص. وهناك توضيح آخر لهيردر، وهو أن المعجزات والنبوءات التي تضمها الأسفار المقدسة هي الدليل فقط عندما اكتشف أصلها وصدقها أو حقيقتها، سواء منفردة أو في سياق التاريخ، أي إذا أثرت روح بنائها الكلي عليّ واقتنع بألوهية محتواها. ولا يمكن أن يحدث هذا بشكل مختلف عن قدرتي على الاستيعاب. وكان يجب التدليل على أنه عندما أقرأ هذه الأسفار، فإني أتوقف على الفور عن أن أكون إنسانًا وأصبح ملاكًا أو حجرًا أو إلهًا. والفرضيات من هذا النوع (هي لا تستحق هذا الاسم، لأنها تخالف التفكير السليم والطبيعة) لا يمكن أن تنتج سوى السخرية اللاذعة والضرر الهائل"[1].

ظهر بهذه الجمل تفسير جديد للمعجزات والنبوءات المستنكرة. وهو تفسير ثابت تمامًا بشكل منطقي في بنية أفكار هيردر. ويظل الإنسان في نهاية المطاف مقياسًا لكل الأشياء، لكن ذلك الإنسان الذي يحمل في ذاته إمكانيات كبيرة من الخبرة الإلهية واسعة النطاق، والتي لا يتم الوفاء بها بعد. لقد اندلع على الفور حماس أصحاب النزعة الإنسانية، حيثما تم التشكيك في الوجود الإنساني ككل.

نقتبس في ختام عرض كتاب هيردر المهم بالنسبة لبحث العهد القديم فقرة من كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت". فيظهر في هذه الفقرة ربما بأوضح شكل أي هدف تتبعه العالم العبقري والشاعر الموهوب في علم اللاهوت، فقد قال: "لا أعرف لماذا في اللاهوت لا يمكن للمرء أن يكون متحمسًا ومبهجًا وصافي الفكر، كما هو الحال في أي من العلوم الأخرى. فاللاهوت هو- إن جاز التعبير- العلم الأكثر ليبرالية، وهو هبة مجانية من الرب للجنس البشري لمساعدته على استعمال كل

---

[1] A. a. O. 12. Brief.

خيرات العقل، والفضائل النبيلة والتنوير. لقد كان علماء اللاهوت آباء لعقل، وروح الإنسان وقلبه. وانطلق الحكماء والمشرعون والأدباء الأوائل من هذا البستان المقدس. وكانت العلوم المختلفة والواضحة قد انفصلت متأخرًا جدًا عن علم اللاهوت القديم، مثلما تنفصل الثمرة من البرعم. ووحي الرب هو شفق الصباح، وبزوغ شمس الربيع للجنس البشري بكل ضوئها وكل دفئها ووفرتها الحياتية. فهل يعزو تعبيرها الكئيب إلى الوحي، كما لو كان يعزو إلى الكتاب المقدس واللاهوت مثلما تعزو مخلاة المتسول إلى التسول؟[1].

[1] A. a. O. 12. Brief.

الفصل الخامس
نتائج النقد التاريخي
عند يوهان جوتفريد أيشهورن

35. أهمية أعمال يوهان جوتفريد أيشهورن

يجب أن يتناول فصل كامل في عرضنا يوهان جوتفريد أيشهورن. فهو أهم علماء العهد القديم في مطلع القرن التاسع عشر. فتتحد في إنجازاته المقاصد البحثية لعلم المدخل، والنقد المقدس والأبحاث النقدية الفردية وفصل المصادر، ودوافع سيملر وهيردر. ونقول باختصار إن يوهان جوتفريد أيشهورن هو العالم الموسوعي العظيم في علم العهد القديم، الذي جمع خيوطًا عديدة مختلفة، ويمتلك في الوقت نفسه يدًا مستقلة ومنظمة. فقد اتحدت الأشعة المنبعثة من البحث في القرن الثامن عشر، كما هو الحال في نقطة محورية واحدة في إنجازاته طوال عمره.

> من المهم للوضع أثناء فترة تحول القرن أن مراجعة الأبحاث السابقة وجمعها وعرض النظر فيها، كانت محل اهتمام. فقد كان هذا هو العصر الكبير للموسوعيين وتعليم تفسير التاريخ. وتجب الإشارة بوجه خاص إلى كتاب ي. ج. روزنمولر "تاريخ تفسير الكتاب المقدس في الكنيسة المسيحية"، المجلد الخامس (1795 وما يليها) وإلى الأجزاء الأربعة من كتاب ل. ج. ف. مايير حول "تاريخ التفسير" (1802 وما يليها). وفي هذه السياقات تجب رؤية عمل حياة يوهان جوتفريد أيشهورن.

ولد يوهان جوتفريد أيشهورن في 17 أكتوبر عام (1752) في دورنتسيمر في إمارة هولينلوهى-أوريخن. والتحق بمدرسة هايلبرون الثانوية، ومنها شق طريقه إلى جامعة جوتنجن عام (1770)، ودرس عند يوهان ديفيد ميخائيليس، وفقيه اللغة الكلاسيكي كريستيان

جوتلوب هاينى (1729-1812). وتوجه طالب اللاهوت واللغات السامية بميل تام إلى تاريخ الشرق القديم وأدبه. وبعد الدكتوراه التي حصل عليها عام (1775) في مدينة ينا كان الطريق شاقًا إلى الترقي في التدريس الأكاديمي. ولكن أيشهورن بدأ بتوجيه من يوهان ديفيد ميخائيليس، وفي الوقت نفسه باستقلالية كبيرة في تناول قضايا النقد الأدبي، ونقد الأسفار القانونية. ونشر خلال الفترة (1776-1786) كتابه "المرجع في أدب الكتاب المقدس والشرق"، وذلك في (18) مجلدًا. وتعد هذه الدراسات المختلفة أعمالًا تمهيدية للعمل التاريخي النقدي الكبير "مدخل إلى العهد القديم". وهو العمل الذي لا يزال يستعمل حتى اليوم، لأنه يفحص ويناقش الأدب القديم بطريقة شاملة، وطور أيضًا مناهج خاصة جديرة بالملاحظة. لقد قام أيشهورن بتلخيص تلك المواد التي نشرها يوهان جوتلوب كاربتسوف في كتابيه "مدخل إلى أسفار العهد القديم" (1721) و"النقد المقدس" (1728)، وتوجه من حيث المنهج إلى يوهان ديفيد ميخائيليس. وتم نشر ثلاث طبعات وأعيد طبع كتاب "المدخل" مرتين. من هذا، يمكن للمرء أن يرى مدى انتشار العرض الكبير لأدب العهد القديم. فقد أثر يوهان جوتفريد أيشهورن في جوتنجن من عام (1788) حتى موته في 27 يونيو عام (1827). وقد كانت قوته في العمل مدهشة. وظهرت منذ (1787) في لايبزج مجلة "المكتبة العامة للأدب الكتابي"، والتي نشرت كثيرًا من مقالات أيشهورن. وتطلب الأمر أربع محاضرات خاصة وأربعة وعشرين ساعة أسبوعيًا في كل فصل دراسي لتعليم تفسير العهد القديم والعهد الجديد واللغات الشرقية والتاريخ السياسي للعصر القديم والعصر الحديث. ونندهش من الاجتهاد الدؤوب والسعة الشاملة التي نشر بها أيشهورن الكتب الرئيسة حول مجموعة من الموضوعات المتنوعة. وسيتم في الفقرات التالية مناقشة أهم هذه الكتب. ويمكن ذكر تمثيل الثورة الفرنسية وتاريخ الفن والعلم بشكل عرضي. وربما كتب أيشهورن بشكل سهل جدًا وأقل صرامة. لكن هذا النقد- الذي غالبًا ما يتم التعبير عنه- لا يمكن أن يلقي بظلاله على السيرة الذاتية العظيمة للعالم المثقف ثقافة واسعة. وقد جمع أيشهورن وحلل باجتهاد كبير النتائج النقدية في القرن الثامن عشر. بل فعل أكثر من هذا، فقد حاول أن يجعل تصورات سيملر وهيردر الجديدة

مثمرة لعلم العهد القديم. وقد يظن المرء أن مثل هذا الانصهار لنهجين مختلفين تمامًا للتأويل هو أمر غير ممكن. فما هو الشيء المشترك بين الأخلاقية العقلانية عند سيملر، والرومانسية الجمالية عند هيردر؟ كيف يجتمع النقد والحدس الفني؟ لكن تمكن أيشهورن في الواقع من المساواة بين سيملر وهيردر. فقد بدأ بالنقد العنيف وحاول- بالمغزى الذي قصده سيملر- أن يدرك بدقة الترابط الزمني والمكاني لنصوص الكتاب المقدس، ومارس أيضًا نقدًا للأسفار القانونية بصراحة غير متحفظة وتوجه أخلاقي بسيط.

لكنه لم يدخر جهدًا في ميله إلى النصوص الشعرية عن نصائح هيردر البديهية الجمالية. وقد قرأنا بالفعل كيف كان أيشهورن يقدر جدًا العالم المجدد سيملر. فقد رأى فيه "مصلح اللاهوت" الذي تغلب في الوقت نفسه على الأرثوذكسية، وعلى المذهب العقلي. وأعلن عن تقديره لهيردر في مراسلة واضحة. لقد قرأ أيشهورن كتاب "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" وكتب إلى هيردر الخطاب التالي: "أُعبر عن شكري الحار للمتعة الكبيرة التي وفرتها لي قراءة خطاباتك، وكذلك على الرؤى الجديدة التي فتحت عيوني عليها، وعلى الأفكار المفيدة والصائبة التي أعطيتها لعالم اللاهوت. وأعرف بالتأكيد أن كل الأبرار يباركونك على ذلك...".

وعندما أعلن أيشهورن عن كتابه "مدخل إلى العهد القديم" حصل من هيردر على خطاب قصير، قال فيه: "أعجبني جدًا كتابك "مدخل إلى العهد القديم" واندهشت من كنوز العلم والنقد والذوق التي تراكمت فيه عبر كتب مختلفة". ورد أيشهورن بخجل قائلًا: "خجلت من نفسي آلاف المرات عند الكتابة من أنني لم أستطع قول شيء أفضل وأكثر نضجًا عن أنبياء وشعراء العبريين. وعندما ظننت أنك القارئ الأول الذي أتمناه، كان هذا مرضيًا لي. دعنا هذه المرة نعقد صداقة بحق، واعتذر عن أفكاري الضعيفة التي غالبًا ما تكون غير ناضجة. إذا كنت قد قربت فكري مع فكرك الرائع عن الشعر العبري، فسوف أظهر للجمهور المتفهم في المرة الثانية على يديك في الجانب الأفضل. فقلبي معك، أيها الرجل العظيم، يساعدك بحماس. إنني لا أعرف تعبيرًا عنك. كونك ما تزال تحبني رغم البعد يساهم كثيرًا في سعادتي...".

وبينما كان أيشهورن مؤيدا لسيملر وهيردر بحماس وإجلال، فقد قام بمواجهة ليسنج برفض قاطع. ونجد في كتابه "المكتبة العامة للأدب الكتابي" (1787) وثيقة مفيدة تكشف عن جدل أيشهورن مع ليسنج. فأشار أيشهورن إلى كتاب "الأعمال غير المنشورة الباقية لكتبة الأعمال غير المكتملة في مدينة فولفنبوتل- إرث جوتهولد أفرايم ليسنج. نشره ك. أ. أ. شميت (1787)". ويضم هذا الكتاب في محتواه المقال المذكور لرايماروس عن خروج بني إسرائيل من مصر. وهكذا كان من الواجب التحدث عن الجدل بين أيشهورن ورايماروس.

اعترض أيشهورن على دليل كتاب "الأعمال غير المكتملة" بأن العهد القديم لم يؤلف بنية ترسيخ دين موحى به، وذلك بالملاحظة التالية: "إن المؤلف عند مراجعة العهد القديم كان يجب ألا ينسى أن تاريخ العقل الإنساني في تناوله لأمور الدين لا يمكن أن يكون إلا بالتدريج وببطء شديد. وبالتالي فإن المفاهيم الطفولية تكون لها الأسبقية..."[1].

وهكذا تغلب أيشهورن على مفهوم رايماروس بمفهوم ليسنج "تربية الجنس البشري" أو نقول بشكل أفضل: بالمفهوم الذي أدركه هيردر وجابلر عن العصر الطفولي، والذي يلعب دورًا كبيرًا أيضًا عند كريستيان جوتلوب هايني. ونكتشف بوضوح كيف تمكن لاهوت العهد القديم من المساعدة في مواجهة النقد المندلع من التنوير الراديكالي. فقد دلل "بتاريخ العقل الإنساني" ووضع كل الأشكال الماضية للسرد والشعر في ضوء أنه قد "حدث في العصر الطفولي". وهكذا يشير أيشهورن إلى ما يلي: "لا ينبغي لأحد أن يصمم نموذجًا جيدًا من العهد القديم مسبقًا، ثم يغضب إذا وجد أن أفكاره غير محققة في هذا النموذج. ولا ينبغي لأحد أن يصب اللعنات ضد الظلال المقدسة للرجال العظماء والنبلاء، لأنهم لا يرضون مطالبه غير المدروسة والمتشددة"[2].

---

[1] Allgem. Bibl. d. bibl. Litt., 1787, S. 9.

[2] A. a. O. S. 14.

وعلى النقيض من "الأعمال غير المكتملة" التي حررها ليسنج، دبت الحياة في الإنجازات العلمية لأيشهورن. ولهذا السبب ينبغي تناول التفاعل المميز بشيء من التفصيل. وقد ورد في "الأعمال غير المكتملة" لليسنج حرفيًا: "عند الانتهاء من كتابة كتاب يعلن ويعلم البشر دينًا صانعًا للسعادة وخارقًا للطبيعة، فيجب أن يتفق محتوى وطريقة العرض مع قدرة البشر، على أن الناس إذا قرأوا الكتاب بانتباه، يمكنهم أن يتعلموا ويفهموا مثل هذا الصرح الديني. ومع ذلك، لا يستطيع أحد أن يقنع نفسه بشكل معقول بأن الكتاب قد تم إعداده لغرض جعله معروفًا بالمعرفة الجلية المُخلصة، إن لم يتصرف على ذلك، بل بأمور مختلفة تمامًا، وإذا لم يفكر في الخلاص أو الوسيلة لإحياء ذكرى، أو تلمسها من حين لآخر هنا وهناك في بعض الأشياء من الدين الطبيعي والتي كانت معروفة في السابق، والذي يُقال إنه غير كافٍ للخلاص. وهذا من شأنه أن يكون الوحي لم يوح لنا بشيء!"[1]. فهذه التعبيرات الحادة التي تنطلق من صورة ثابتة لعقيدة ودين وحي تصنعان السعادة، اشتدت لهما الحاجة، وذلك في الأسئلة التالية: "كيف يعزو أصل ومصير شعب، وتتابع الحكام والحروب التي شنوها جنبًا إلى جنب، وأدت إلى الحماقات والشرور في كتاب تعاليم الدين؟ لماذا لم تظل أسماء وسجلات الأنساب وتقسيم الأرض وفقًا للقبائل بحدود ومنطقة لكل منهم في مجلس البلدية أو الأرشيف العام؟ ما جدواها في البناء العقدي للاهوت؟ هل هي أدوات إيمانية لمعرفة كيف يذبح الكهنة، وماذا ينبغي أن يرتدوا من ملابس؟"[2]. يجيب أيشهورن على هذه الاحتجاجات العاصفة والاعتراضات العنيفة ضد العهد القديم بقوله: "مجرد نسمة، وتنخفض هذه الجبال الرهيبة من الاعتراضات مثل فقاعات الصابون، لأن العهد القديم، ليس كتاب قواعد الدين المسيحي، وليس بناءً عقديا للاهوت، وليس وحيًا في ذاته!"[3]. ومع ذلك يشير أيشهورن بعد ذلك في توضيح مميز إلى ما يلي: "... ولو كان العهد القديم وحيًا في ذاته، لكنا قد توقعنا مضمونه بشكل مختلف. هل يمكن أن يكون شفق الصباح هو ضوء الظهيرة المنير؟"[4] وتابع قائلًا: "كل شيء موجود فقط من أجل

---

[1] Wolffenbüttlische Fragmente, S. 333.

[2] A. a. O. S. 376.

[3] Allgem. Bibl. d. bibl. Litt. S. 17.

[4] A. a. O. S. 18.

التاريخ. وللإعلان عن الشعائر في زمن محدد، والتي تتطلب طقوسًا كثيرة في العبادة، وتم الحفاظ فيها على فكرة الكائن الأسمى. وانكسر تدريجيًا عبء عادات الروح اليهودية لإزالتها في النهاية، والقبول بدين روحي جديد خال من الطقوس"[1]. وفيما يتعلق بـ"فكرة الرب" تمكن أيشهورن من السؤال بشكل أكثر دقة: "ألا يجب أن يبدأ المفهوم من كائن أعلى واحد من حيث المكان، إذا كان يجب إثباته؟"[2]. فهذه الجمل تعرض الموقف الفكري في عصر أيشهورن بوضوح غير مسبوق. ولقد رأينا كيف أن المواقف الأساسية للتنوير الراديكالي كانت موجودة في ضعفها، وأي أسلحة فكرية دخلت في الصراع ضد التفكيك المطلق. ونكتشف في الوقت نفسه، كيف طرد يوهان جوتفريد أيشهورن الشيطان بعل زبوب قائلًا: "يسعى المخطط العقلاني لتفسير الظواهر الطبيعية أو الأنثروبولوجية لتطور التاريخ أن يستوعب وينقذ نصوص العهد القديم التي هوجمت. وأثرت هنا الإسقاطات الإنسانية لسعة الاطلاع في الحياة التاريخية. وفي الواقع، ظهر كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" في مواجهة الجدل بين رايماروس وليسنج. وفي الوقت نفسه واصلت المقولات الطبيعية التأثير الذي صبغ به سبينوزا التطور التاريخي. وينقل أيشهورن هذه المقولات المعادية للعقلانية (رغم أنها عقلانية) دون توقف على بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر. واتضحت عند هذه النقطة القضية الحقيقية. لأن أفكار التاريخ المتوارثة من سبينوزا وليسنج وهيردر اعتبرت فعالة وحاسمة في التغلب على التنوير الراديكالي، ولم يكتشف المرء التركيب العقلاني لهذه الأسلحة التي تم استعمالها. لقد حدث تجديد! وإننا نمتلك معايير صالحة لتقدير إيجابي شامل للعهد القديم! لقد احتل العهد القديم مكانه في "العصر الطفولي" في تطور العالم الذي عرض التطور الطبيعي للإنسان من الطفولة إلى الرشد ككل متكامل. وهذا هو المفتاح الممكن استعماله لفهم العهد القديم. وهكذا استطاع يوهان جوتفريد أيشهورن في النهاية أن يسأل: "من ذا الذى لا يحترم الشعب الذي أصبح مصدرًا ثريًا للتنوير العالمي وسعادة الشعوب والدول المسيحية؟"[3].

---

(1) A. a. O. S. 19.

(2) A. a. O. S. 21.

(3) A. a. O. S. 311.

36. كتاب أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم"

يتكون أهم كتاب لأيشهورن "مدخل إلى العهد القديم" من ثلاثة عناصر. وهو عبارة عن تلخيص للنقد المقدس وعلم المدخل المنفصلين عند يوهان جوتلوب كاربتسوف. وهو مجموعة من الأبحاث النقدية- التاريخية الفردية والمتباينة والمنفصلة من القرن الثامن عشر. وهو أيضًا استمرار لذلك المدخل الذي قام بتعليمه يوهان ديفيد ميخائيليس. لقد أراد أيشهورن الانفصال عن كل التصنيفات الأرثوذكسية، واستعادة استقلالية العهد القديم باعتباره وثيقة من العصر القديم. وقد جاء في مقدمة الكتاب: "إن الاستعمال اللاهوتي المجرد، والذي عادة ما يتم في أسفار العهد القديم، قد عرقل حتى الآن- كما يعتقد المرء- الإحساس بأهمية هذه الأسفار من العصر القديم البدائي. فلم يبحثوا فيها سوى عن الأفكار الدينية بينما غضوا الطرف عن مضامينها الأخرى. فقرأها المرء بدون إحساس بالعصر القديم ولغته وبشكل يختلف عن قراءة كتب من الأزمنة الحديثة. وكان يجب طبقًا لتنوع الكليات العقلية أن يجرب أكبر قدر من النجاح في حد ذاته"[1]. وإشارة سيملر العقلانية إلى ارتباط نصوص العهد القديم بزمان ومكان، والتعمق الرومانسي لهيردر في وثائق العصر القديم هما مقصدان بحثيان تطورا بشكل كامل. وقد اكتشف سر الماضي والعصر القديم. وعلى الفور تم استبعاد كل الأساليب العقائدية للتأويل الأرثوذكسي.

رسم أيشهورن صورة واضحة عن إسرائيل، ذلك الشعب من الزمن القديم ورأى في ذلك عاملين متشابكين. لقد تطور شعب الرعاة الأصلي من الحضارة المصرية بواسطة موسى. وتمكنت إسرائيل بهذه الطريقة من تطوير المؤسسات والقوانين، التي كان لها أهمية تعليمية في الأزمنة اللاحقة. ويعني هذا حرفيًا: أن موسى "قد نقل تنوير ومعارف عَالَم مصري عبر مؤسساته وشرائعه إلى هذا الشعب، وتسبب بذلك في أن الفكر المصري اندمج مع الفكر العبري، وهو ما أثر تأثيرًا مستمرًا على الأدب العبري بقدر ما نعرفه من نماذج بعينها"[2]. إذا كانت فكرة العصر السائد تكشف بشكل لا

---

[1] Einleitung in das Alte Testament (2. Aufl.), 1787, Bd. I, S. III.

[2] A. a. O. Bd. I, S. 4.

لبس فيه عن افتراض وجود جرعة قوية من "التنوير" في إسرائيل القديمة، فيجد المرء في مواصلة ملاحظاتنا لأيشهورن المزيد من التقارب القوي مع هيردر. فهو يرى أن مهمته تتمثل في اكتشاف النمط الأصلي للحياة الدينية والسياسية في إسرائيل[1]. ويجب دراسة خصوصية الظاهرة التاريخية باهتمام ذاتي. وبغض النظر عن الصعوبة التي يواجهها أيشهورن فإنه لم ينجح في التغلب على التنوير مع هيردر. وتنعكس قوانين التفكير في الحركة الفكرية في القرن الثامن عشر مرارًا وتكرارًا على الطلب الموجه إلى العصر القديم البدائي. وهكذا يعتبر موسى- وفق رأي أيشهورن- الملهم بالفكر المصري عقلانيًا عظيمًا ساعد شعبه على التصنيفات العقلية التي لم يكن يمتلكها. ونقرأ: "احتاجت كل أمم العالم القديم والعالم الجديد في طفولتها وصيًا يصنع خبراتها المكتسبة ومعارفها الراقية باعتبارها بدايات أولى لحكمتها المستقبلية وعلومها الفعلية"[2]. وقد اندهش المرء على الفور من العثور على التفسير، وهو أن "الفكرة العظيمة عن وجود كائن غير مرئي وحيد باعتباره خالقًا وحاكمًا للعالم وهو أجمل ما يمتلكه العبريون، وحسدهم عليه حكماء اليونان والرومان هو جزء من التنوير لدى المشرع الإسرائيلي، وليس لدى الشعب كله، الذي كان مفهوم الرب بالنسبة له (كما يعلمنا التاريخ) مفهومًا فكريًا وساميًا حتى المنفى البابلي[3]. وبهذا فإن موسى هو الوصي المستنير الذي قاد الشعب البدائي إلى إدراك أعمق، والذي تطور بواسطته هذا الشعب بمرور الزمن. وبرزت فكرة التطور الطبيعي، وكذلك فإن فكرة التعليم التي تم نقلها إلى الحياة التاريخية حاسمة في تقييم العهد القديم باعتباره كتابًا محددًا. وينص التعريف الدقيق للصورة التاريخية الدينية للعهد القديم على أن أسفار العهد القديم هي "وثائق لدين عقلي من العصر القديم... الذي يمكننا من خلاله تتبع التطور التدريجي للعقل البشري إلى العقيدة السامية عن الرب الواحد"[4].

---

(1) A. a. O. Bd. I, S. 5.

(2) A. a. O. Bd. I, S. 7/8.

(3) A. a. O, Bd. I, S, 10.

(4) A a. O. Bd. I, S. 13.

كان أيشهورن أول من رأى أي نتائج في تاريخ الدين تتطور عبر سعة إطلاع تاريخي شامل، بالنسبة لفكرة التطور الموجهة للطبيعة وللرؤية المكتسبة في الحياة الإنسانية. واكتسبت هذه التصنيفات الجديدة- متأثرة بفلسفة هيجل فيما بعد- نبرة خاصة ووزنًا هائلًا غير مسبوق في تفسير العهد القديم.

من ناحية أخرى، يكشف أيشهورن أيضًا في كتابه "مدخل إلى العهد القديم" عن التصورات التي أثرت في القرن التاسع عشر. ومن الضروري الإشارة على وجه الخصوص إلى قضيتين جوهريتين. الأولى- هي أن أيشهورن كان أول من تحدث عن "أنواع الشعر العبري"[1]. فإذا كان هيردر قد اكتشف وعرض الطبيعة الخاصة بالشعر العبري في أعقاب عمل لوت، فإن أيشهورن قد قام الآن بتمييز تركيب الشعر العبري في "أنواع"، أي في مجموعات فريدة. ولكنه بالطبع لم يتخط مرحلة التصورات. أما دى فته وجونكل فهما أول من نفذ -كما سنرى- مشروع أيشهورن بطريقة منهجية. والموضوع الثاني- هو أن أيشهورن قد اقتبس من ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر التصور عن "موروث" العهد القديم. وراعى عندئذ الموروث الشفاهي الذي يعتبر مرحلة سابقة على الموروث الكتابي[2]. ويجب مراعاة التغير الداخلي لمادة الموروث في هذا الموروث الشفاهي . لقد فكر أيشهورن في استرجاع الكتابات الناشئة بالتدريج حيث تم تلقي الوثائق في مكتبة الهيكل[3]. والتهمت النيران هذه المكتبة القيمة في حريق الهيكل، ورغم ذلك بقيت مخطوطات من تلك الوثائق في ملكيات خاصة. وبعد المنفى أُنشئت مكتبة جديدة في الهيكل الجديد، وضمت مجموعة "الوثائق الخاصة" المبعثرة وبدأ تشكيل الأسفار القانونية لتأمين محتواها.

عبر أيشهورن عن رأيه بالتفصيل في مشكلة "الأسفار القانونية الأبوكريفية" ومسألة موروث النص وترجمات الأسفار العبرية المقدسة ومخطوطاتها. ويوجد في

---

[1] A. a. O. Bd. I, S. 13.

[2] A. a. C. Bd. I, S. 18.

[3] A. a. O. Bd. I, S. 17.

المجلد الثاني من كتاب "مدخل إلى العهد القديم" في صفحة 165 وما يليها فهرست مهم لنُسخ الكتاب المقدس والمخطوطات التي كانت معروفة حتى عام (1787).

تجاوزت دراسات يوهان جوتفريد أيشهورن الناقدة للأسفار القانونية أعمال سيملر. ورفض أيشهورن "المكانة" التي حدث فيها الاستعمال الكنسي للعهد القديم في كليته غير المشكوك فيها. وبدلًا من ذلك، يجب فهم الأسفار المعتمدة باعتبارها مجموعة من الكتابات "من الشرق الأقصى ومن العصر القديم البدائي". وتعد العناصر الأدبية والتاريخية الحضارية محددة. ويجب مراعاة الأسفار القانونية بشكل "تاريخي بحت". ويجب رفض الأحكام المسبقة. ويعد تحديد "قانونية" و" أصالة" هذه الأسفار حكمًا أرثوذكسيًا مسبقًا، تم إلغاؤه والتغلب عليه من خلال "النقد الأعلى". وهذا "النقد الأعلى" القادر على اكتشاف الأجزاء "الأصيلة" في مجموعة الأسفار الواجب ملاحظتها بشكل تاريخي بحت تعد صحيحة (أي أصلية) والأجزاء التي تعد إضافات لاحقة. للتفاصيل انظر لودفيج ديستل، ص608 وما يليها.

تحولت قضايا المدخل الخاصة عند تناول الأسفار الخمسة إلى المشكلة التقليدية، وهي: من ألف أسفار موسى الخمسة؟، تفاعل أيشهورن في البداية مع فرضية أنه عزرا. ووصل الأمر في هذا السياق إلى مواجهة فريدة، تمت- دون مراعاة المصادر التي نوقشت بعد ذلك وتحريرها- فيها المقابلة بين انطباع عام عن أسفار موسى، وانطباع عام عن سفر عزرا (وسفر نحميا). فنجد في أسفار موسى التعبير عن الحياة والنار، بينما نجد في سفر عزرا الموت والبرد. ونجد في أسفار موسى الجنة ضاحكة مليئة بأجمل النباتات الطبيعية، بينما نجد في سفر عزرا صحراء بائسة[1]. إن هذا التقليل الإجمالي من قيمة كل ما يرتبط باسم عزرا يحوي النتيجة التالية: إن عزرا لا يمكن أن يكون مؤلف هذه "النبتة الطبيعية" المسماة بالأسفار الخمسة. ويمكن افتراض رجل مثل موسى فقط باعتباره مؤلفًا لهذه الأسفار، حيث قام بتلخيص وثائق كتابية من الماضي بيد مستقلة ومرتبة. (عن التغير اللاحق في هذا الرأي انظر مبحث39).

---

[1] A. a, O. Bd. II, S. 226.

اعترض أيشهورن على الرأي الذي عُبر عنه في القرن الثامن عشر بأن موسى لم يكن موجودًا على الإطلاق، وذلك بالدليل التالي: "إن الرغبة العبثية في الشك يمكن أن تثير خاطرة أن موسى لم يكن أبدًا موجودًا في العالم، باعتباره مؤسسًا ومشرعًا للدولة العبرية. ويجب أن يكون للدولة مؤسس وفقًا لمسار العالم. والدولة التي تتشابك فيها القوانين مثل عجلات الماكينة يجب أن يكون لها مشرع[1]. وبعد أن تحدث أيشهورن بهذه الطريقة المشددة عن موسى باعتباره مبدعًا للأسفار الخمسة انشغل أيشهورن عن قرب بمصادر سفر التكوين. وقد لاحظنا أنه وضع أهمية كبيرة على أن المصادر والوثائق، التي كانت متاحة لموسى، كانت مثبتة كتابيًا. وأشار أيشهورن من خلال تلقي معارف أستروك وتقييمها بشكل مستقل إلى الاستقلالية الكاملة للوثائق المميزة "بإلوهيم"أو "يهوه". وتشير الملامح المميزة للوثيقتين قبل موسى إلى كاتبين مختلفين.وهكذا يمكن الحكم على السفر الأول لموسى كما يلي: "تشي طريقة الحكم الإلهي للعالم في أغلب المواضع بسفر مركب من مصدرين تاريخيين، ورُتب هذان المصدران أحيانًا في بعضهما، وأحيانًا وراء بعضهما. وتم قطعهما من حين لآخر من خلال إضافة مذكرات غريبة[2]. وإذا تم الاعتراف بهذه الوثائق المكتوبة والمذكرات باعتبارها عناصر داعمة للسياق السردي، فيمكن افتراض موروث شفهي (خاصة في الأناشيد)، ولا تُستبعد إمكانية استعمال مصادر أجنبية. ومن الجدير بالذكر أن أيشهورن قد عبر عن رأيه في كتابه "مدخل إلى العهد القديم" بعد عرض موضوعات النقد التاريخي في "الاستفادة من هذا الاكتشاف". وإذا كان يوهان ديفيد ميخائيليس قد سعى إلى التوصية بنتائج النقد الموجهة تجاه المنتدى الأرثوذكسي، فإن أيشهورن عبر بحرية عن رأيه في إثبات وجود وثائق ومصادر قبل موسى. وكتب يقول: "لم يعد المؤرخ بحاجة إلى الاعتقاد في تقارير تاريخ العالم القديم. بل يمكنه في المواضع المتكررة أن يسمع من اثنين مختلفين.

---

[1] A. a. O. Bd. II, S. 234.

[2] A. a. O. Bd. II, S. 264.

وحيثما يفشل التكرار يستطيع أن يفترض أن المتخصص الثاني قام بالسرد بشكل متناغم مع المتخصص الأول"[1]. وتعبر هذه الملاحظة عن هذا السؤال عند أيشهورن لأول مرة بوضوح تام عما حدث فعلًا. وهذا التساؤل صار أكثر حدة فيما بعد فيما يسمى "المدرسة التاريخية" في القرن التاسع عشر.

إن الوثائق المكتشفة في القرن الثامن عشر اعتبرت شهودًا يسترجعون وقائع. ويقوم المؤرخ باستجواب هؤلاء الشهود.

وأعطى أيشهورن في أبحاثه عن الأسفار الخمسة الاعتراف الكامل لاكتشافات أستروك في علم العهد القديم، وذلك دون أن يعرف- كما رأينا- بحث فيتر. ولقد وجد فصل المصادر تعبيره المحسوس في وضع ثلاثة أعمدة جنبًا إلى جنب، التي عرضت فيها وثيقة باسم "إلوهيم" ووثيقة باسم "يهوه" و"إضافات"[2].

قفز أيشهورن من نتائج أستروك النقدية على الفور إلى فهم هيردر البديهي الرومانسي للحكايات القديمة. فلا ينبغي أن يكون للنقد معنى خاص. وهدف أي بحث ليس النقد الحرفي، وإنما مضمون النصوص. وتنعكس رؤية هيردر لمضمون سفر التكوين في الأوصاف التالية: "الآن يصف سفر التكوين عصر طفولة العالم وشبابه، فكيف لا تكون نغمته طفولية ولا شبابية!"[3] هنا يسمع القارئ "لغة الإنسان الطبيعي". ونصادف هيردر في كل منعطف من روحاتنا في التوجيهات التأويلية "كيف تجب قراءة سفر التكوين"، حيث يقول: "لا تنس القرن الذي تعيش فيه، والمعارف التي يقدمها لك. وإذا لم تستطع ذلك فلا تحلم أن تستمتع بالسفر في روحه الأصلية. فعصر شباب العالم الذي يصفه القرن يتطلب روحًا تغوص في أعماقه. والأشعة الأولى للضوء البازغ للعقل لا تحتمل الضوء المنير لأوج النهار"[4]. ونصح أيشهورن القارئ المغرور

---

(1) A. a. O. Bd. II, S. 295.

(2) A. a. O. Bd. II, S. 300 ff.

(3) A. a. O. Bd. II, S. 331.

(4) A. a. O. Bd. II, S. 345.

عقلياً في التجربة قائلًا: "ومن هم كبار السن وعدم القدرة على تعميق روحه في الطفولة والشباب يجعله غير قادر على مثل هذه الانطباعات، عليه أن يتعلم من خلال التجربة مع صبي لم يفسده أي ذوق خاطئ أي انطباعات مختلفة تصنعها الاصحاحات في نفس الطفل الرقيقة!"[1]. لكن رغم إشكالية النقاء الرومانسي يجب الاعتراف بأن أيشهورن تمكن معتمدًا على هيردر من إبراز الأصالة الأجنبية والأشياء الفردية والخاصة في العهد القديم في مواجهة الغطرسة العقلانية واللاهوت الحرفي الأرثوذكسي. ولفت أيشهورن الانتباه إلى ظاهرة اللغة الأجنبية أيضًا مثل هيردر قائلًا: "لا يجب أن يعامل المرء لغته مثل لغة قرن ثقافي وفلسفي. فهي في هذا السفر لا تزال مثل العالم في مرحلة الطفولة. ويفتقر إلى التعبيرات العامة الشاملة، ولذلك يجب أن تذكر أجزاء فريدة في الأشياء من أجل إثارة مفاهيم عن الكل"[2]. ولذا تم التأكيد على معرفة اللغة العربية بوجه خاص، كما هو الحال عند شولتنس وميخائيليس.

من المفهوم أن قضايا نقد الأسفار الخمسة تتطلب حيزًا كبيرًا من التناول. لكن أيشهورن أعطى شروحًا واسعة للأسفار الأخرى في العهد القديم، والتي تصب في سؤال مزدوج، هو: ما فوائد الاستنتاجات الجديدة، وكيف يجب قراءة سفر معين وفهمه؟ يوضح هذا السؤال المزدوج أن التوجه الحاسم في النقد القديم للكتاب المقدس والخاص بنقد العقيدة والتأويل مازال موجودًا على الأقل في البدايات.

اختفت في القرن التاسع عشر هذه التوجهات تمامًا من كتاب "مدخل إلى العهد القديم". لكن بالإضافة إلى شروح الأسفار الخمسة ينبغي أن نذكر في عرضنا أيضًا شرح أيشهورن لسفر إشعيا وسفر دانيال. وهذا يدل على زيادة المعرفة التاريخية. واكتشفت خصوصية الإصحاحات (24 - 27) من سفر إشعيا[3]. نجد الشرح التالي للإصحاح 40 وما يليه من سفر إشعيا هكذا: "في السلسلة المذكورة من النبوءات يعد المنفى البابلي هو

---

[1] A. a. O. Bd. II, S. 331.
[2]A. a. O.Bd. II, S. 345.
[3]A. a. O. Bd. III, S. 60 ff.

المشهد، ويتحدث الشاعر كما لو كان يعيش في المنفى، وكما لو كان يتحدث إلى المنفيين الذين رغم ترددهم في الهجرة لوطنهم يأسوا من تحقق بشارة أنبيائهم القدماء"[1]. وبالإضافة إلى ذلك يتم التعرف وحصر الإضافات والتعليقات في سفر إشعيا[2]. وكذلك يدور الأمر في النبوة حول أن المرء يجب أن يقرأ النبوءة بروح أصلها وعصرها إذا أراد أن يتذوقها ويفهمها"[3]. ومال أيشهورن في أبحاثه عن سفر دانيال إلى الرأي القائل بأن دانيال قد جمع كتابات قديمة، لكنه ألف بعض الأجزاء بنفسه[4]. ويخلص إلى أن: "أصل السفر يكمن في شكله الحالي من تجميع الكتابات القديمة والكتابات الحديثة، وفي أزمنة متأخرة قبل أو في زمن تجميع الأسفار القانونية"[5].

ولا يجب أن تغيب الإشارة إلى تأويل المزامير في عرض الأهمية التاريخية البحثية لكتاب أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم". فنعرف تحت عنوان "كيف يجب أن يقرأ المرء المزامير" بعض الإرشادات المميزة من تلميذ هيردر. وينطبق هنا الشرط الأساسي، وهو أن المرء حاول أن ينسى كل ما كتب عن ذلك بشكل إنشائي وغير إنشائي"[6]. وتقودنا في الطريق مقابلة جديدة مع الأناشيد القديمة، حيث يضع المرء نفسه في زمن نشأة النشيد ويستأنس حالة الشاعر وروحه وحجم أفكاره بقدر الإمكان"[7]. وهذا الدليل على التجانس الفكري النفسي والأيديولوجي مع النص الأصلي يستبعد أي إمكانية أخرى للفهم. ولا يجوز للقارئ أن يعرض تقارب المزمور من مشهد التاريخ العبري، ولا يجوز له توجيه نفسه إلى العناوين الطقوسية التعبدية للأناشيد. وينبغي بوجه خاص تدبر أن كل الشعراء، الذين جمعت أناشيدهم في

---

[1] A. a O.Bd. III, S. 62 ff.
[2] A. a. O. Bd. III, S. 90.
[3] A. a. O. Bd. III, S. 87.
[4] A. a. O. Bd. III, S. 363.
[5] A. a. O. Bd. III, S. 371.
[6] A. a. O. Bd. III, S. 439.
[7] A. a. O. Bd. III, S. 439.

المزامير، يمنعون ضوء عصرنا ويكتفون بأشعة العصر الأضعف الصادرة في عصرهم. ولم يطلب المرء الأخلاق المسيحية أو أن يكون المغنيين المقدسين قديسين فوق البشر"[1]. وتوضح هذه التعليمات أيضاً كيف مهد أيشهورن الطريق لقراءة طبيعية جديدة. ويؤدي النقد إلى الدعوة للاستمتاع بسر الأصل المستنتج حديثًا.

37. فهم النبوة

استغرق اللاهوت زمنًا طويلًا لفهم النبوة وشرحها في العهد القديم. فبينما أشار الإصلاحيون إلى أن الأنبياء هم رسل الرب، دخلت الأرثوذكسية في تأملات متشابكة. ثم تم اقتباس الفهم الإصلاحي إلى حد ما، ولكن سادت الرؤى العقائدية نفسها بالتدريج. ويُنظر إلى أنبياء العهد القديم على أنهم معلمون ملهمون. وفُهم حدث تعيينهم أنبياءً باعتباره حدثًا "فوق الطبيعة". وإذا تم منح مساحة أكبر لإنسانية رسل الرب، فيعني هذا إزاحة حدود فئات معينة للنهج فوق الطبيعي للفهم الأرثوذكسي للأنبياء فقط.

لقد أحدث هيردر تغييرًا شديدًا في تفسير النبوة من خلال فهم الأنبياء وفقًا لإنسانيتهم، أي باستبعاد كل الافتراضات المسبقة. كما استوعب أقوالهم الشعرية وفسر بحماس "المضمون الإلهي" للشعر البشري بحماس. وقد خضع أيضًا يوهان جوتفريد أيشهورن تحت تأثير الفهم الرومانسي الإنساني للأنبياء. ويجب التأكيد على أن كل ما أعلنه هيردر بطريقة رائدة أصبح عند أيشهورن هو القاعدة السائدة للتأويل. وبهذا وضع حجر الأساس للملاحظة وتفسير النبوة التي ظلت في القرن التاسع عشر خاضعة لضوء الفهم الرومانسي الإنساني، والتي في الوقت نفسه لا يمكن التغلب عليها من قبل التصنيفات النفسية الجمالية المحددة عند هيردر وأيشهورن.

---

[1] A. a. O. Bd. III, S. 442.

لقد استوعب أيشهورن قصيدة الأنبياء لهيردر واسترشد بأفكار هذه القصيدة في فهمه العام للنبوة في العهد القديم. وقد فرضت طريقة التفسير نفسها حتى في أدق المعاني، والتي كانت فيها التصنيفات النفسية والجمالية محددة. ومن المفيد تتبع هذا الرأي ومميزاته الملموسة.

وذكر في مقدمة توضيحية في المجلد الثاني من كتاب "الأنبياء العبريين" الذي صدر في السنوات (1816-1819) ما يلي: "إن خُطب الأنبياء هي فيوضات لروح الشعر بتمهيد أو بدون تمهيد. ولم تكن لدى الأنبياء نية أن يشرقوا كشعراء، وإنما التحدث فقط بحماس وتأثير إلى قلوب معاصريهم، وذلك بتحذيرهم وتهدئتهم وحضهم ومعاقبتهم، ويؤثرون فيهم ويحمسونهم. فخُطبهم ليست أعمالًا فنية، ولذلك يكون من الخطأ ترجمتها من خلال الترجمة الفنية إلى أعمال فنية. ويمكن أن ينتمي استرجاعها بشكل صحيح ودقيق إلى بساطتها وقوتها وعدم انتظامها السامي في كثير من الأحيان، وهذا وحده يمكن أن يكون من بين واجبات مترجمها. وإن أريد لها النجاح يجب استرجاع شخصية المغنين القدماء في خصوصياتهم وفي عيوبهم، وعدم اكتمالهم وفضائلهم وجمالهم. ويجب أن يقتصر فن المترجم على أنه يجتهد في نسيان ذاته وعصره وأفكاره وطريقة تفكيره ومعارفه، ويحول نفسه إلى معاصر للمغنين القدماء، ويصبح قريبًا من فكرهم ومشاعرهم، ويستوعب غنائهم في حد ذاته، ويجعل مضمونه مِلْكًا خاصًا به دون أن يمنحه شيئًا من فرديته. ويجب عليه أن يجعل الشعراء يتكلمون باللغة الجديدة. ويتكلمون بها كما لو كانت لغتهم الأم"[1]. إن هذه الفقرة تستحق الفحص والتفكير بالتفصيل. لأنه مع كل هذه الاعتبارات عن الترجمة وفهم النبوة تم التعبير على الفور عن قواعد التأويل الأساسية المهمة والموسعة في تشكيل علم العهد القديم، لدرجة أن التغاضي عن هذه الدوافع الجديدة كان له عواقب وخيمة.

---

[1] Die hebräischen Propheten, Bd. 2, S. III.

إن فضل هيردر وأيشهورن يتمثل في أنهما أعادا اكتشاف الكلمة المفقودة، أي كلمة العهد القديم الفردية والبعيدة. وإذا كانت الأرثوذكسية قد رأت في العهد القديم "العقيدة القريبة" وسعى التنوير الراديكالي إلى الحكم النهائي على دين الماضي الغامض انطلاقًا من حاضر المعرفة المضيئة والوعي المبالغ فيه للحاضر، فقد وجه هيردر وأيشهورن قارئ الكتاب المقدس إلى معايشة الحياة القديمة للكتاب المقدس، ونسيان كل التصنيفات المكتسبة والعيش بالكلمة المفقودة.

وبهذا تولدت حماسة (كما يبدو) إلى بحث مناسب ومتعمق للموضوع، وهي دعوة تتعلق بطبيعة العلم. لكن -وهذا ما يجب التأكيد عليه مرارًا وتكرارًا- تمتلئ هذه الدعوة برغبة رومانسية في المعايشة. فالتجانس الفكري، أي التقارب الفكري مع الشعور والغناء النبوي القديم وجه الانتباه إلى فردية غريبة، والتي تعد في النهاية مجرد انعكاس لإرادة التحرر الرومانسية، وبالتالي لا يمكن أن توجه كلمتها الخاصة ورسالتها الخاصة. ولا يمكن التغاضي عن مدى قوة هذه الفكرة الرومانسية للعلم في بحث العلم القديم وصولًا إلى برنهارد دوم وهرمان جونكل.

ومع ذلك، فإن المطالبة بفهم موضوعي للنبوة لا يهدف إلى "السبب"، لأن النغمة الإنسانية-الرومانسية قد حددت بالفعل هدفًا للعصر القديم المتمثل في الشوق والتغلب على المذهب العقلاني والعودة إلى التعبير الطبيعي عن حياة الإنسان. ورغم ذلك لا يمكن للمرء الإشارة بقوة كافية إلى اكتشاف الألفاظ الداخلية، أو بمعنى أفضل اكتشاف الزمن المفقود، وهذا أنتج تحولا بالغ الأهمية في بحث العهد القديم.

سلك كارل فريدريش شتويدلين طُرقًا جديدة في شرح الأنبياء مستوحاة من هيردر وأيشهورن. فقام بعمل تصنيفات معينة للنصوص، وبهذا مهد لبحث الأنواع الذي أجراه جونكل. وعن طريقته التفسيرية الرمزية للنبوة، وعن تفاصيل الأبحاث المختلفة قارن ي. م. شميد "كارل فريدريش شتيودلين- رائد الطريق لبحث تاريخ الشكل في العهد القديم" في مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد الرابع 1967، ص200 وما يليها.

بعد هذه الملاحظات عن مقدمة أيشهورن في المجلد الثاني من كتاب "الأنبياء العبريين" نلاحظ تفسير النبوة في موضع من النص. وعندما يفسر أيشهورن نص في الكتاب المقدس -مثل إرميا 1- نؤكد باندهاش عدم الانطلاق من النص المترجم، وإنما من التصورات التمهيدية. فقد أكد أيشهورن بالمغزى الذي قصده ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر أنه لا يمكن تفسير موضع في الكتاب المقدس دون الكشف الدقيق للحظة التاريخية. ويعني هذا بالنسبة لسفر إرميا 1 أنه قبل أن يظهر إرميا غمر السكيثيون[1] الشرق الأدنى. فقد توغلت جحافل المتجولين (يتبع أيشهورن هنا أويسيبيوس) حتى حدود مصر[2]. وفيما يخص هذا الفزع تشكل لدى إرميا فجأة اقتناع داخلي بأن الرب ينوى القيام بشيء ما. وذكر بالحرف: "توغلهم في وطنه كان أيضًا توغلًا لشعب همجي فظ ومدمر واعتبر عقابًا من الرب". وأعقب هذه الجملة على الفور بتوضيح مهم، وهو: "أن إرميا استعمل حواره مع يهوه لإضفاء كرامة نبوية على هذه المادة البسيطة. لكن هل كان يوجد حوار أكثر طبيعية؟ لا يتم إدراك أي فكرة لدى البشر دون الرب. وإذا جاءت الفكرة من الرب، فإنها تختلف إلى حد ما عن حديث الرب إلى الإنسان. وهل الفكرة الثانية التي تلى الفكرة الأولى هي رد الإنسان على خطاب الرب؟". اتضح بهذه الكلمات الحوار الذي أجراه إرميا مع الرب عند تعيينه نبيًا (سفر إرميا 1: 4-8). فصار التعيين نبيًا عملية طبيعية وبديهية. وأي عملية تفكير عقلي تنزع أي سر وإعجاز. فمعرفة اللحظة التاريخية (هجوم السكوثيون) تخلق الظروف لمثل هذا الشرح العقلاني. فالنبي في محنة قومه يعي "نور الأزمنة" الحقيقية. وهو يفهم بقوة "التنوير" الافتراضي لمعنى المسلمات التاريخية. وما أسهل استنتاج أن هذه الفكرة المنيرة تأتي من "الرب". بالطبع هي تأتي من الرب. هكذا استطاع إرميا أن يلبس أفكاره واعتباراته المتنازعة

---

[1] بدو من شمال البحر الأسود. (المترجم)

[2] A. a. O. Bd. 2, S. 1 ff.

شكلًا شعريًا للحوار. ومفهوم الآن للجميع كان خطاب تحديده كنبي، انعكاسًا شعريًا لاستنارة داخلية. ويتضح من هذا المثال كيف يبدو "التفسير الصحيح" للكلمة المفقودة. ولم يستطع أيشهورن الانفصال عن المبادئ التفسيرية للتنوير. ومع ذلك، سعى إلى ترشيد الاعتبارات العقلانية من خلال العنصر الشعري بالمغزى الذى قصده هيردر. وقد أثارت الأزمة الداخلية لهذا "التفسير" من خلال التصور المزدوج والمتداخل في بعضه للتفسير عند سيملر وهيردر.

اتفق أيشهورن مع هيردر بشكل وثيق فيما يسمى "النبوءات المسيحانية". فقد رسم هيردر في الجزء الثالث من كتابه "أفكار عن فلسفة تاريخ البشرية" الصورة التالية: "إن أنبياء هذه الأمة رسمت لهم صورة باعتبارهم حُراسًا مؤسسين لحدود الأرض، كل منهم في دائرة طريقة تفكيره، وحينها يكونوا معلمين ومشجعين، وحينًا يكونوا محذرين ومواسين، لكنهم وطنيون باستمرار ويأملون الشعب، وكانت هذه الصورة مرسومة كما تنبغي أن تكون، لكن الواقع لم يكن كذلك. لقد خلف هؤلاء الأنبياء بثمار فكرهم بعض بذور الأفكار الجديدة التي يمكن أن يربيها كل فرد طبقًا لطريقته الخاصة. وتشكل بالتدريج من كل هذا نظام من الآمال في ملك ينقذ شعبه المتذلل، ويوفر له عصورًا ذهبية أكثر من الملوك القدماء، ويبدأ تأسيس جديد لكل الأشياء. وطبقًا للغة الأنبياء كانت هذه التطلعات تطلعات إلى الحكم الديني، وتشكلت مع السمات المجمعة عن المسيا في نموذج حيوي واعتبرت تأكيدات للأمة" (الأعمال الكاملة لهيردر، حررها برنهارد سوفان، المجلد 14، 292 وما يليها). وبهذا تطور نموذج لتفسير "النبوءات المسيحانية" المهمة والفعالة للفترة التالية. وتطور هذا النموذج في مجال الصراع بين القومية المثالية. وشكل "حُراس الأمة" نظام الآمال لفكرة المسيحانية القومية- المثالية.

سوف نرى في سياق آخر من عرضنا لبحث الأنبياء أن أيشهورن كان له تأثير قوي للغاية على الأجيال القادمة.

38. مقدمة عن مصطلح الأسطورة في عصور ما قبل الكتاب المقدس

أصدر يوهان جوتفريد أيشهورن في (1793/1792) كتاب "ما قبل التاريخ، الذي نشره يوهان فيليب جابلر مع مقدمة وملاحظات". ويعود الفضل إلى كريستيان هابتليش وفالتر زاكس في أنهما اكتشفا وقدرا أهمية هذا الكتاب في كتابهما المشترك "أصل مصطلح الأسطورة في علم الكتاب المقدس الحديث"(1952). وفي كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ" تم معرفة وبحث جزء مهم وهائل من الحكايات القديمة في الكتاب المقدس، وهو المتعلق بالأساطير. وتم عمل تصنيفات توضيحية، والتي تعطي هذا العنصر أهمية كبيرة للباحث في حكايات العهد القديم.

وتجدر في "المقدمة" التي ألفها يوهان فيليب جابلر ملاحظة التفاعل الدقيق مع الاتهام المتوقع من الجانب الأرثوذكسي أن توضيحات أيشهورن لما قبل التاريخ في الكتاب المقدس لا تتفق مع الكتب الرمزية للكنيسة اللوترية. وهذا النقاش مفيد، لأنه يظهر الحجج التي تم بها رفض الأرثوذكسية.

كتب جابلر: "في الواقع، ينبغي في الأبحاث اللاهوتية العلمية غير المخصصة للشعب عدم طرح هذه المسائل عن التوافق الكامل مع الكتب الرمزية، لأن مثل هذا الالتزام الاستعبادي بحروف المذاهب المعتبرة القديمة لأسلافنا يتناقض بوضوح مع روح البروتستانتية ومع المقصد الحقيقي للكتب الرمزية العامة. وهذا هو واجب عالم اللاهوت البروتستانتي فقط، وليس التألق بتهور، ومجرد الرغبة في التجديد، ورفض الآراء القائمة حتى الآن، وإنما ينطلق إلى أعماله بتواضع ومثابرة وبحب مطلق للحقيقة ومراعاة مستمرة لعقيدة الكنيسة العامة. وواجبه أيضًا أن يقدم نتائجه الجديدة المختلفة للجمهور اللاهوتي ليفحصها ويبحثها بدقة، وليس أن ينثرها على الفور بين الناس..."[1]. إن هذه الأفكار التمهيدية عن كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"

---

[1] Urgeschichte, S. XXI/XXII.

تكشف بشكل سهل الارتباط بسيملر. وتم فصل معرفة الكتاب المقدس الباطنية بالعلم عن العقيدة العامة للكنيسة. واستمر هذا الفصل الذي بدأه سيملر وظهر في القرن التاسع عشر بشكل أكثر تهديدًا. ويعمل اللاهوت والكنيسة على مستوين مختلفين. ويمكن أن نصيغ هذا بشكل أفضل: "يختلف العلم المستنير عن اللاهوت الكنسي. وما يتم تناوله في العلم ليس مخصص "لشعب الكنسية" ولا للتعليم[1]. وعلى العكس، يتم البحث بشكل تجريبي عن طريق "روح البروتستانتية" بحب مطلق للحقيقة، ومن ثم يوصى بها "الجمهور اللاهوتي" للفحص.

إن كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"- لكي نتناول الكتاب عن قرب- يجب تقديم تحليل مفصل للاصحاحات 1-3 من سفر التكوين.

عندئذ تم الشروع في مناقشة قضايا فصل المصادر. فلم يستعمل فقط معيار اسم الرب في فصل المصادر، بل عبر أيشهورن عن تأملات مهمة عن أسلوب ومضمون سفر التكوين الاصحاحات 1-3، وهذه التأملات ليس موجودة بهذه الطريقة في كتابه "مدخل إلى العهد القديم". فقال: "تشي الوثيقة الأولى عن خطة مرسومة بشكل مصطنع، ولكن في الإصحاح الثاني تأخذ الحكاية مسارًا غير فني. ومن الواضح أن اللغة مختلفة في الوثيقتين. فتسود في الاصحاح الأول لغة شعرية قديمة. ومن ناحية أخرى، نجد في الاصحاحين الثاني والثالث سرد من العالم القديم. ونجد خيالًا شعريًا أكثر في الاصحاح الأول، ومن ناحية أخرى نجد في الاصحاحين الثاني والثالث عرضًا تاريخيًا لأقدم تاريخ بشري. وهذا العرض المادي تم عبر تأملات مناسبة تمامًا للعصر الطفولي للجنس البشري"[2]. إن السؤال عن اختلاف التقريرين عن الخلق أكثر حدة فيما يتعلق بسفر التكوين 2: 4 وما يليه. فهل يدور الأمر هنا حول قصيدة كما يرى أورشليم وهيردر وتيلر؟ لقد طُرحت ثلاثة أسئلة،

---

[1] A. a. O. S. XXVI.

[2] A. a. O. S. 6/7.

الأول: من هو مؤلف سفر التكوين 4:2 وما يليها؟ هل هو شاعر؟، والسؤال الثاني هو: كم عمر هذا الجزء؟ والسؤال الثالث هو: هل يدور الأمر حول جزء غير مكتمل أم موروث كامل؟ ونظرا لتشابك الأفكار والشروح رأى أيشهورن نفسه مضطرا أن يضع "قانونًا أو معيارًا تأويليًا دامغًا" للإجابة على الأسئلة التي عبر عنها ووضع في اعتباره عندئذ سياق الاصحاح الثاني والاصحاح الثالث. فقال: "يجب افتراض وجود منظور واحد، وطريقة تفسير واحدة في الإصحاحين. ولا يجب فهم الإصحاح الثاني إذا لم يتم شرح الإصحاح الثالث بطريقة غير ملائمة أو مجازية. ولا يجب أن نشرح الإصحاح الثاني تاريخيًا، والآخر أسطوريًا، أو العكس. ولا يجب تفسير بعض الفقرات بشكل مجازي أو استعاري، في حين نأخذ الفقرات الباقية بجدية. بل يجب أن تسود وحدة النظر وأدب التفسير في كل مكان من خلال الوثيقة التي حصلنا عليها في الإصحاحين"[1]. بالنسبة لنا اليوم كانت هذه القاعدة الشائعة في نهاية القرن الثامن عشر، تعني تحولًا غير مسبوق، لأن النتائج اتضحت على الفور في العرض عن تفسير الأسطورة.

ولشرح تصور التأويل الجديد لأيشهورن قدم جابلر في ملاحظة[2] نظرة عامة على الخمسة أنواع من التفسير التقليدي لما قبل التاريخ كما يلي:

1- فهم المرء عادة الإصحاح الثاني والإصحاح الثالث من سفر التكوين بشكل فعلي.

2- البعض اتخذ بعض الأمور بطريقة غير سليمة بـ"النمط التاريخي القديم".

3- اعتبر كثيرون أن الإصحاحات مجازية، لكنها تختلف عن بعضها البعض في المعنى المجازي.

4- اعتبر آخرون ما قبل التاريخ أسطورة فلسفية.

---

[1] A. a. O. S. 22/23.

[2] A. a. O. S. 26 ff.

تصدى أيشهورن، لهذا الفهم المتقلب، وهو أمر غير مؤكد في ضوء الأسطورة، مع تعريف جديد للأسطورة ومعه مبدأ جديد تمامًا للتفسير. وانطلق من التوضيح التالي: "الأساطير هي أساطير العالم القديم في طريقة التفكير واللغة الحسية في ذلك الوقت. ولا يجب للمرء أن يتوقع حدوث حدث كما حدث بالفعل، وإنما يجب تصورها وفق الطريقة الحسية في ذلك العصر. ويجب عرضها بلغة تصويرية وبصرية ودرامية، وهذا هو العرض الذي أمكن عرضها هكذا في ذلك العصر"(1). ثم يفرق بين الأسطورة التاريخية والأسطورة الشعرية والأسطورة الفلسفية. واتهم جابلر في ملاحظته المفسرين بأنهم حتى أيشهورن تجاهلوا الاختلافات والسمات المميزة للأسطورة. وإلى حد ما تم قبول الأساطير باعتبارها حكايات حقيقية، و"بالتالي تَعَرَّضَ الكتاب المقدس بأكمله إلى سخرية أعدائه"(2). وتعرض الإشارة إلى الكتابات الدنيوية أن فهم الأساطير حتى كريستيان جوتلوب هايني (1729-1812) كان متأرجحًا وغير مؤكد(3). ولكن هذا هو الاسم النهائي الذي يطلق عليه "هايني". لقد قام هايني بتشكيل الفهم الجديد للأسطورة. واقتبسه أيشهورن وجابلر في علم العهد القديم.

أين يكمن التشكيل الجديد لمصطلح الأسطورة؟ لم يتم- بالمعنى الذي قصده الأسقف الإنجليزي لوت- فهم الأسطورة بشكل أدبي شعري (أيضًا هيردر اتبع هذا التفسير)، ولم يتم تفسيرها- كما هو الحال عند سيملر- باعتبارها توفيقًا ملائمًا للعصر. وبالأحرى يعد هذا المصطلح أسلوب اللغة والفكر والخيال في وقت "افتقرت لغة المؤلف إلى تعبيرات شاملة، حيث كان على المرء أن يذكر أجزاء من أجل إعطاء مفاهيم عن الكل. ونقول بكلمة واحدة أن هذا كان في مرحلة الطفولة في العالم، حيث كان لا يزال الإنسان يفتقر إلى النظرة الشاملة"(4). وتم تقديم شرح ووراثي-

(1) A. a. O. S. 484.

(2) A. a. O.S. 486.

(3) A. a. O. S. 486.

(4) A. a. O. S. 486.

نفسي. إن "طريقة التفكير الحسية في العالم القديم" هي المعيار الحاسم في الحكم على ما هي الأسطورة من حيث جوهرها. وبهذه المعرفة يعزو للأسطورة موقف معين في العملية التطورية بأكملها للفهم البشري. وعندئذ تمكن جابلر من ملاحظة ما يلي: "إذا كان تطور الفهم الإنساني يسير بالتدريج، فيجب أن يتخذ الوحي الإلهي نفس المسار. وسيخبر الوحي بشكل مناسب للعصر بعض الحقائق التي سيصادفها العقل البشري في وقت لاحق. وبالتالي تعد طرق الحكم الديني المختلفة مفهومة، والحقيقة في حد ذاتها أبدية، وغير قابلة للتغيير، لكن شكل الحقيقة، مثل الموضة، يخضع للتغيير والتنوع المستمر. ولهذا السبب يستحق كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" القراءة والدراسة"[1]. بتلك الإشارة الأخيرة إلى ليسنج يبرز سياق تاريخ الفكر بوضوح. لقد فهم أيشهورن وجابلر الأسطورة باعتبارها لغة طفولية، وفكر وخيال طفولي، وتظهر فيها الحقيقة الأبدية في عملية تربية تتعلق بطريقة الخلاص. إن القوة المميزة لفلسفة التاريخ عند ليسنج أكدت بشكل أكثر وضوحًا من قبل أيشهورن وجابلر في تفسير مصطلح الأسطورة، وبشكل أكثر وضوحًا من عند هيردر، الذي- كما سنرى- عاش في بعض المراحل في أفكار ليسنج، ولكن في مسائل الأسطورة كان لا يزال متأثرا بالتفسير الشعري للإنجليزي لوت.

في ختام هذا القسم، حول نشر يوهان فيليب جابلر كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"، من الضروري لفت النظر إلى عمل جابلر المهم، وهو إعادة توجيه "لاهوت العهد القديم" في سياق البحث النقدي التاريخي لعلم العهد القديم.

صدر في عام (1787) الكتاب الشهير" الحديث عن الأزمة الفعلية للاهوت العهد القديم والعقيدة وعن الحدود الحاكمة بحق لكليهما". فأكد جابلر ما يلي:" إن لاهوت العهد القديم من النوع التاريخي ينقل ما شعر به الكتاب المقدسين عن الأمور

---

[1] A. a. O. Bd. III, S. 24.

الإلهية[1]". لقد انتزع لاهوت الكتاب المقدس من الأسلوب العقائدي ووضعه في مجال علم التاريخ النقدي، لكن هذا يعني أنه يعني من تلك اللحظة فصاعدًا الاعتراف بأن مهمته هي أن كل الأقوال اللاهوتية لا يمكن أن تحدث إلا بمراعاة الفترات الزمنية، ومؤلفي العهد القديم. ويجب تمييز طرق التعبير الفردية عن بعضها البعض عن طريق التمييز الدقيق[2]. وهذا الفهم التاريخي أو التاريخي التطوري للاهوت العهد القديم فرض نفسه في القرن التاسع عشر، وسيطرت صورة التاريخ النقدي. وتم إدراج الأقوال اللاهوتية في هذا السياق. وظهر في عام (1792) أول لاهوت للعهد القديم، والذي سار على خطى جابلر. ويدور الأمر حول كتاب كريستوف فريدريش فون عمون الذي يحمل العنوان المميز "مسودة لاهوت كتابي محض". وتعني كلمة "محض" هنا متحرر من تأثير العقائديين. وبأسلوب مشابه ظهر عام (1796) كتاب جورج لورنتس باور "لاهوت العهد القديم"، وكان على أية حال متعلقًا بجابلر. وهكذا اتضح أن التصنيف "تاريخ" أو "تاريخ تطور" بمعنى الفكر التربوي عند ليسنج التربوي هو الذي يحدد المجال العام لبحث العهد القديم. لقد قدم أيشهورن وجابلر مساهمة حاسمة في أن يصبح سيملر وليسنج وهيردر الدعامة الأساسية في بناء علم العهد القديم.

[1] A. a. O. Bd. II, S. 62, Anm. 26. Oratio de justo discrimine . . . S. 183.

[2] Gabler spricht von den „singula dicendi genera" (S. 186).

الفصل السادس

نقد أسفار موسى الخمسة

والبحث النحوي التاريخي

39. نظرية الوثائق القديمة

نتتبع هنا ما عرضناه في مبحث 28. فقد لفت اكتشاف جاك أستروك النظر إلى حقيقة وجود وثيقتين مختلفتين سفر التكوين، ويُنظر إليهما باعتبارهما الأجزاء الأساسية لموروث ما قبل موسى. فالوثيقة A تعرف باسم الرب "إلوهيم "، والوثيقة B تعرف باسم الرب "يهوه". وتعد "نظرية الوثائق" الأساس الجديد لنقد الأسفار الخمسة الذى استؤنف في بداية القرن التاسع عشر. وقد أشرنا بالفعل إلى أن بحث هنيج برنهارد فيتر لم يجد أي اهتمام، وأن نظرية أستروك المهمة استطاعت أن تفرض نفسها ببطء. وباختصار، فبينما رفض يوهان ديفيد ميخائيليس عزل المصادر كما أشار إليها الطبيب الفرنسي، تحدث عالم مثل يوهان فريدريش فيلهلم أورشليم بدهاء ماكر عن تحليلات أستروك. وكان يوهان جوتفريد أيشهورن أول من وصل بأستروك إلى اعتراف عام. ومع ذلك- كما عرض ألكسندر فستفال في عمله "مصادر الأسفار الخمسة" (1888)- تم ذلك بالفعل ضد رغبة أيشهورن وإرادته. فقد أشار فستفال إلى أن أيشهورن لم يقرأ بحث أستروك، وإنما عرفه فقط من خلال التقارير النقدية ليوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان فريدريش فيلهلم أورشليم[1]. لقد أُجري عزل المصادر بشكل مستقل نسبياً، وهو ما يمكن التأكد منه في عمل أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم" وأيضًا عمله "ما قبل التاريخ ". ولذلك نؤكد أن يوهان جوتفريد أيشهورن كان مستقلًا نسبياً عن أستروك.

---

[1] A. Westphal, Les sources du Pentateuque I (1888), S.118.

ونتضح هذه العملية بأفضل شكل في تلقي أيشهورن فكر ومنهج أستروك باستقلالية محددة، وتتبعه مسائل عزل المصادر بصورة مستقلة عبر وساطة يوهان ديفيد ميخائيليس، رغم إشارته إلى أستروك. ولكن من المفهوم أن نقد الأسفار الخمسة في بداية القرن التاسع قد مال إلى جاك أستروك نفسه صاحب المبادرة، واستمر في متابعة النهج نفسه من الأسئلة بالتوافق مع ملحوظة أيشهورن. ومع ذلك، يجب الحديث أولًا مرة أخرى عن يوهان جوتفريد أيشهورن. لقد عرضنا في المبحث 36 أن أيشهورن اعتقد في الطبعات الأولى من كتابه "مدخل إلى العهد القديم" أن موسى هو المؤلف الفعلي للأسفار الخمسة. وقيل إن موسى قد لخص مصادر الموروث، وشكل منها عملًا عظيمًا. لكن أيشهورن تخلى لاحقًا عن هذا الرأي. وأصبح في بحث أدق أكثر وعيًا بأنه لا يمكن حل قضية أصل المصدرين، ولا قضية السياق بصورة نهائية. وذكر في تعليق لاحق: "لا يمكن أن يكون اسم الجامع ذات أهمية بالنسبة لنا". ولكن لماذا قام أيشهورن أولًا بتأكيد الأطروحة بمثل هذه القوة التي لم يشك فيها سوى أن موسى كاتب وجمع ومرتب للأسفار الخمسة. ويكشف هذا السؤال عن سياقات تاريخية مثيرة للاهتمام.

ففي بداية القرن الثامن عشر تناول باول هاتسارد بالتفصيل في كتابه "أزمة الفكر الأوروبي" الشوق إلى السفر والاكتشافات. فقد رحل علماء إلى الغربة وصادفوا حضارات أجنبية، وما قبل تاريخها. وفي إطار هذا التوسع العام للأفق، اكتشفت حضارة مصر. فقد رأى المرء فجأة وجود حضارة في مصر أقدم وأكثر استنارة مما هي عليه في أوروبا المسيحية التي دأبت دائمًا على افتراض أن كل كنوز الحكمة والمعرفة تنطلق من الكتاب المقدس. وهكذا نشأ نموذج الحكيم المصري الذي يعد ممثلًا للفلسفة المستنيرة غير المسيحية[1]. وسعى العلماء (خاصة يوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان جوتفريد أيشهورن) المتخصصون في علم الكتاب المقدس بقصد دفاعي أن يبنوا العهد القديم كله على هذا النموذج "للحكيم المصري". وانطلاقًا من ذلك، يتضح الاهتمام

---

(1) Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, S. 40 ff.

بموسى باعتباره "الرجل الذي تعلم كل حكمة مصر". وهو كما يؤكد أيشهورن "الوصي المستنير" الذي أعطى لبني إسرائيل تأسيسًا لدينها وحضارتها(1).

إنه أمر مدهش أن نرى كيف أن البحث النقدي التاريخي، الذي استبعد كل الاهتمامات الدفاعية الأرثوذكسية، قد اتخذ فجأة اتجاهات دفاعية بمراعاة الصور النموذجية لعصر التنوير. ولكن في ظل تقدير الموروث الكنسي، ظل موسى عند أستروك هو جامع الوثائق، ومؤلف الأسفار الخمسة. ولكن في الإصدارات الأولى لأيشهورن فإن الاسم "موسى" يهدف إلى تبرير التنوير. ومن دواعي الفخر لوعي أيشهورن بالحقيقة أن الإدراك الأعمق لمشاكل عزل المصادر ابتعد فيما بعد عن هذه المقدمة التبريرية. وتم التخلي تمامًا عن فكرة تحرير موسى للأسفار الخمسة. وتصور أيشهورن تجميع المصادر، واعتقد أن المحرر المجهول قد استعمل الوثيقة الأولى أحيانًا، والوثيقة الثانية أحيانًا أخرى، حيث وجد التقرير الكامل. ومع ذلك، ينطبق هذا التفسير على سفر التكوين فقط. أما الأسفار الأربعة الأخرى من أسفار موسى الخمسة فقد فهمها أيشهورن باعتبارها تشريعًا وتقريرًا لرحلات موسى.

إن ما يسمى "نظرية الوثائق القديمة" وفق تصورات أستروك وأيشهورن استمر الاهتمام بها وتعميقها في دراسة كارل ديفيد إلجن- عمل رئيسا لجامعة في بفورتا- بعنوان "وثائق أرشيف هيكل أورشليم في شكلها الأصلي: كإسهام في تصحيح تاريخ الدين والسياسة" (1798). وتناول المجلد الأول من هذا العمل "وثائق سفر موسى الأول". وكما يوضح العنوان دخل الآن مصطلح "الوثيقة" بشكل أقوى في مقدمة الاهتمام. فعرض إلجن في مقدمة الكتاب غرضه وطريقة بحثه. وأراد من خلال فحص دقيق لمسألة المصادر أن يضع الأساس لفهم جديد لتاريخ إسرائيل. وكان هذا هدفًا جديدًا تمامًا. وقام أستروك وأيشهورن بتدوين وتقييم ملاحظتهم النقدية الأدبية. وبهذا كان اهتمام أيشهورن -خاصة في عمله "ما قبل التاريخ"- موجهًا بالفعل إلى تاريخ تطور الفهم الإنساني وأنماط الاتصال.

---

(1) J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, Bd. II, S. 234.

ولكن إلجن أراد عن عمد من توضيح مسائل النقد الأدبي أن يخلق بوعي كامل المقوم للمعرفة التاريخية. وتم بهذا الهدف الإعلان عن اتجاه بحثي جديد في علم العهد القديم، والذي وصل إلى ذروته عند كارل هاينريش جراف ويوليوس فلهاوزن.

انطلق إلجن من افتراض وجود أرشيف لهيكل أورشليم. ورأي أنه تم هناك جمع وتراكم "الوثائق" في زمن قديم. ورأى الباحث نفسه قادرًا على التوصل إلى فحص دقيق لسفر التكوين واستنتاج مفاده إثبات أن الوثائق الأخرى المكتشفة هناك في أرشيف الهيكل قد أصابها الاضطراب والفوضى. وجلبت الخرافات واللامبالاة تحريفات لا تعد ولا تحصى. ولذا فإن المهمة هي إعادة ترتيب الوثائق القديمة بدقة علمية لتحريرها من كل التشوهات وإعادتها إلى شكلها الأصلي. وعندئذ سيكون من الضروري في هذه العملية من الترتيب وإعادة الإنتاج والتقنية اكتشاف سمات لا لبس فيها من كل عصر للوثائق المختلفة. وقام إلجن في الصفحات 1-338 بعمل فحص فريد دقيق للمواد المتاحة لنص الكتاب المقدس، ومن ثم نفذ عزل المصادر بطريقة منظمة وتصحيحية. ووصل إلى نتيجة مفادها، أنه توجد في سفر التكوين مجموعة 17 وثيقة مستقلة عن بعضها البعض، والتي يتم توزيعها على ثلاثة كُتّاب. والمقصود هنا- تم ذكر أسماء الكتّاب بدقة- الحديث عن كاتبين إلوهيميين (كاتب إلوهيمي أول وكاتب إلوهيمي ثان) وحول كاتب يهوي (كاتب يهوي أول). وتتيح التسمية الأخيرة إمكانية اكتشاف "كاتب يهوي ثان". ويمكن مقارنة هذا التوضيح للوثائق، والذي غالبًا ما يسبب مشاكل في التدليل عليه، مع نتائج أستروك. فالطبيب الفرنسي قد أدرك أنه لا يمكن تقسيم سفر التكوين بين المصدرين A وB، فاضطر لإضافة المصدر C مع ثمانية نماذج بهدف ترتيب المواد بشكل صحيح. وتظهر في هذا المرحلة نقطة ضعف نظرية الوثائق القديمة. حيث يفترض بخلاف الوثائق الأساسية وجود وثائق أخرى أصغر تتجاوز بالكامل نطاق سجل واضح، وبالتالي لا يمكن في نهاية المطاف الكشف عن أية معايير قاطعة. وبالإضافة إلى ذلك، تمت إجابة السؤال عن مؤلف المصادر بشكل مضطرب. وبالنسبة لإلجن فلم يعد مفهومًا لماذا ينبغي أن ثلاثة كُتّاب قد ألفوا سبعة عشر وثيقة، والتي يجب عزلها عن بعضها البعض من حيث المصدر. واستطاعت نظرية الوثائق أن تجد مخرجًا جديدًا من هذا المأزق.

40. نظرية الأجزاء

انطلق من إنجلترا في نهاية القرن الثامن عشر تصور جديد لنقد الأسفار الخمسة. فقد قدم اللاهوتي الكاثوليكي ألكسندر جديس عملين كان لهما تأثير على علم الكتاب المقدس البروتستانتي في ألمانيا، وهما "الكتاب المقدس أو الكتاب الذي يعتبره اليهود والنصارى مقدسًا، أو ما يعرف باسم أسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد مترجمًا ترجمة أمينة من النسخ الأصلية مع قراءات مختلفة وشروح وحواش وملاحظات مهمة وملاحظات نقدية، المجلد الأول (الأسفار الخمسة وسفر يشوع)"، لندن (1792)، والثاني هو "ملاحظات نقدية على الكتاب المقدس العبري ومقابلته بالترجمة الحديثة للكتاب المقدس"، المجلد الأول يشمل ملاحظات حول أسفار موسى الخمسة، لندن (1800). لقد استاء جديس من عدم منطقية نظرية الوثائق القديمة. فهل المصدران الأساسيان اللذان اكتشفهما أستروك وثيقتان كاملتان تمامًا، خاصة إذا كان يفترض أيضًا وجود "مصادر فرعية" أخرى؟ أليس من المنطقي أن نستبعد فكرة "الوثائق" تمامًا، ونفكر بدلًا من ذلك في "الأجزاء"؟ وبالتالي قام جديس بعزل المصادر الأساسية أو الوثائق المفترضة حتى تلك اللحظة، واعتبر أن الأسفار الخمسة تتألف من عدد من الأجزاء منها الكبير ومنها الأصغر، والتي ربطها تصور المحرر رغم استقلاليتها عن بعضها البعض. فالاختلاف في اسم الإلوهية، الذي أعطى لأستروك دافعًا لعزل الوثيقتين الأساسيتين واكتشافهما، أوضحه جديس بافتراض وجود "مجموعتين"، رتبت فيهما الأجزاء قبل أن يجمعها المحرر. وسيطر اسم الرب "إلوهيم " على المجموعة الأولى، وسيطر اسم الرب "يهوه" على المجموعة الأخرى. ولأن هذا التفسير الجديد انتشر في الأساس من خلال أستروك وإلجن، فقد لاقى على الفور صدى هائلًا.

وأدخل يوهان سفرين فاتر نظرية الأجزاء في ألمانيا. وفي الأعوام (1802-1805) نُشر عمل في ثلاثة مجلدات عن "تفسير الأسفار الخمسة، مع مقدمات لاصحاحات فريدة للترجمة المترجمة من الدكتور ألكسندر جديس للملاحظات النقدية

والتفسيرية ودراسة علمية عن موسى ومؤلفي الأسفار الخمسة". وقد اتفق فاتر مع الأعمال التمهيدية لجديس، غير أنه تناول بالتفصيل مسألة كيفية التفكير في تأليف موسى للأسفار الخمسة في ظل نظرية الأجزاء. ورأى فاتر أنه من الممكن أن يكون موسى قد جمع بعض الأجزاء من الأسفار الخمسة بتوفيق الأجزاء الموجودة. ويرى أنه من المستحيل أن يكون موسى هو محرر الأسفار الخمسة كلها في شكلها النهائي. ويرتبط بهذه المعلومة المزدوجة التخمين بأن الأسفار الخمسة قد نشأت بشكل تدريجي. وحدث تجميع للأجزاء المهمة وفق رأي فاتر في عصر يشوع. ويفترض في هذا العصر أن الشرائع التي جمعت مثلًا منذ زمن داود أو سليمان قد نشرت طبقًا لاحتياجات العصر. ولم يعبر فاتر عن رأيه بالتقريب في المراحل المختلفة لتجميع الأجزاء، وخاصة اكتمال الأسفار الخمسة. ولكنه مال إلى التفكير في عملية قانونية الأسفار في زمن ما قبل سقوط أورشليم. وحدث تجميع مجموعة من الأجزاء من سفر يشوع في عصر الملوك. وقد أثارت هذه الدوافع الجديدة في بحث الأسفار الخمسة نقاشًا حادًا. وانضم أنتون تيودور هارتمان وفيلهلم مارتن لبرشت دى فته إلى جانب فاتر.

ويجب الآن أن نتناول أبحاث دى فته، رغم أنه يجب الحديث عن دى فته في سياق آخر بالتفصيل. فقد نشر دفته عام (1805) أطروحته للدكتوراه بعنوان "دراسة نقدية وتفسيرية لسفر التثنية المختلف عن أسفار موسى الخمسة، مما يظهر برهانًا آخر على أنه عمل يعزو لكاتب أحدث"[1].

وقد حصل دى فته في مرحلة طباعة هذه الأطروحة على كتّاب فاتر الجديد وأضاف ملحوظة على المخطوطة، والتي تكشف أهمية نظرية الأجزاء عند دى فته. وكان فاتر بالنسبة لدى فته أول من بدأ تنقية تفسير العهد القديم من هراء الفرضيات

---

(1) انظر:

R. Smend, Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, 1958, S. 32 ff.

والتخمينات والتوظيفات ووضع حدودًا لعمل المفسر[1]. وبدون أن يعرف دى فته فرضية فاتر، أعلن في أطروحته للدكتوراه أنه سوف يثبت بناء أسفار الخروج حتى العدد من "أساطير وموروثات" مختلفة. ولذلك يعد هذا الإعلان ذات أهمية،لأنه ميز- متجاوزًا لمصطلح النقد الحرفي "الأجزاء"- طبيعة المادة التي جُمعت، وذلك بالتوافق مع مصطلح جابلر عن "الأساطير" (والعودة في نهاية المطاف إلى ريتشارد سيمون) واللجوء إلى الأبحاث في "الموروثات". وبالتالي يجب الإقرار لأبحاث دى فته بطبيعتها الخاصة، والتي لم يستطع هولتسينجر تقديرها بشكل صائب، عندما قال: "نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء صامتتان لديه"[2].

لقد اكتشف دى فته في الواقع حدث الموروث الذي تم تجميع "وثائقه" أو "أجزائه" في الأسفار الخمسة. وإذا كنا نفتقد الإشكالية المشكلة بدقة منهجية، فيجب الاعتراف أنه يمكن معرفة ورؤية الملاحظات العديدة التي ظهر تأثيرها لأول مرة في حياة جونكل العلمية. ويجب الإشارة إلى المجلد الأول من كتاب "بحث نقدي تاريخي في سفري أخبار الأيام" (1806) وإلى المجلد الثاني "نقد التاريخ الموسوي" (1807).

41. نظرية المكمل

نحاول أولًا في المباحث 39-41 أن نوجز مشاكل نقد الأسفار الخمسة بنظرة عامة شاملة. وتناول تشابك النظريات أمر لا مفر منه. ومع ذلك، سيظل الحديث بالتفصيل عن الباحثين البارزين في مجال نقد المصادر. فعلماء مثل دى فته وهينريش إيفالد، اللذان يمكن ذكرهما الآن، لا يزالان موضع تساؤل محدد في أي سياق يرتبط نقد الأسفار الخمسة باتجاهاتهما البحثية العامة. فكثيرًا ما ارتكب في العرض المعتاد لنقد الأسفار الخمسة خطأ

---

(1) الاقتباس من: R. Smend. S. 37.

(2) H. Holzinger, Einleitung in den Pentateuch, 1893, S. 45.

ربط الباحثين الفرديين بعناوين النظريات. فقد رأينا في حالة دى فته أن المرء لا يكون منصفًا في تناول خصوصيات تصوره النقدي التاريخي في بحث الأسفار الخمسة، عندما نضعه فقط في خانة أصحاب النظريات. فالبحث في بداية القرن التاسع عشر يكشف عن صورة متحركة وحية يجب على المرء، قدر الإمكان، أن يتجنب جميع الشعارات التنظيرية، للوفاء بالتساؤل والبحث، والخطأ والتصحيح، لكل نظرية. فعرضنا عن نظريات نقد الأسفار الخمسة هو التوجه الأول. ويجب الأخذ في الاعتبار رؤية التيارات الكبيرة، كما كانت قبل إدراك الأمواج والتغييرات في الأبحاث المختلفة.

وتجب مراعاة هذه المقدمات عند مناقشة نظرية المكمل، لأن هذا الاتجاه البحثي يفتقد إلى اكتشاف سفر التكوين بوضوح. ويمكن القول إن دى فته في منشوراته المبكرة، وفي تأرجحه بين نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء، قد أعطى الدوافع الأولى لنظرية المكمل. فنقرأ على سبيل المثال في المجلد الثاني من عمله "إسهامات في مدخل إلى العهد القديم" ما يلي: "تتخلل سفر التكوين، وبداية سفر الخروج حكاية كاملة أصلية، وهي نوع من القصيدة الملحمية التي استعملت ككل القطع الباقية أصل مجموعة الوثائق عبر هذه الجزء من التاريخ باعتباره الأساس، الذي يتم رسم بقية التوضيحات والتكملات"[1]. فهذه الرؤية لنصوص التوراة، والتي تتوسط بين نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء، تتضمن باختصار الاتجاه البحثي لنظرية المكمل. ورغم ذلك، لم يفكر دى فته مطلقًا في أن يستخلص نتائج منهجية من مثل هذه الملاحظة التي تم اقتباسها للتو. وهذا هو نموذج من أساليب العمل لأولئك الذين يلتزمون بنظرية المكمل. وبمعنى ما، فقد نتجت هذه النظرية بالضرورة باعتبارها تصورًا وسيطًا، تكون فيه نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء متساويتان في الاستعمال الصحيح. وتعتبر "الوثيقة" المهيمنة والمتواصلة هي الأساس. وأضيفت إليها "الأجزاء" المختلفة في عملية "تكميلية" مستمرة. وظهر الاهتمام بـ"نظرية المكمل" بشكل أدق عند إيفالد منه عند دى فته. فلنعطي أولًا نظرة عامة على موقف إيفالد من البحث النقدي للأسفار الخمسة. لقد

---

[1] Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. II, S. 28.

فاجئ هاينريش إيفالد- في عمر التاسعة عشر من عمره أي في عام (1823) - علم العهد القديم برفض شديد "لدوامة النظريات". وأوضح في عمله "بناء سفر التكوين" أنه يفضل "أن يشعر بما أراد الراوي سرده بسذاجة وتسلسل فكري، ولا يمزق ما لا يمكن عزله، ولا يدمر ما هو موجود في أجمل اتحاد"[2][1]. ولكن بعد ثمان سنوات، تراجع إيفالد في عرض لعمل يوهان ياكوب شتهيالين "أبحاث نقدية عن سفر التكوين" (1830) عن أبحاثه الأولى غير النقدية، ووضع الأساس للتنفيذ المنهجي لنظرية المكمل"[2]. وأشار إيفالد في بحث مهم جدًا إلى أنه لا يجب تناول سفر التكوين منعزلا. ويجب توسيع الأبحاث في نقد المصادر بشكل منطقي لتشمل الأسفار الخمسة كلها[3]. وتم حل قضية الأسفار الخمسة في مخطط جرئ كما يلي: تستند أسفار موسى الخمسة على كتاب قديم، يحكي عن ما قبل تاريخ إسرائيل من بدء العالم حتى موت موسى واحتلال أرض كنعان. وتميز هذا الكتاب الأساسي وبرز من خلال خطة ثابتة واستعمال لغوي مميز. ويمتد العرض التاريخي المستمر من سفر التكوين الإصحاح 1 حتى سفر التثنية 48:32 وما بعدها، وتم فيه تلقي قطع أقدم (الوصايا العشر وسفر العهد). وتحدث إيفالد عن "الكتاب الإلوهيمي" وأشاد ببساطة وجمال هذا الأساس القديم للأسفار الخمسة. واستمر الإنتاج الأدبي بعد صياغة هذا الكتاب الأساسي. وظهر كتاب ثان، كان يحكي بشكل أكثر حرية وصفاء، واستعمل اسم الرب "يهوه"، لكنه استعمل أيضًا اسم الرب "إلوهيم". وطبقًا لرأي إيفالد، كان الهدف من الكتاب اليهوي الثاني، دمج الأجزاء المختلفة في الكتاب الأساسي ودمجها معه. ولكن حدث هذا حيث ظل الطابع والتصميم الذاتي لهذا الكتاب الأساسي محفوظًا في كل مكان. ورأى إيفالد أنه قادر على معرفة الأيدي المكملة للمحرر المجهول في مواضع مختلفة. ولكن لا يمكن تمييز طريقة العمل هذه بمصطلح "نظرية المكمل". وهذا ما رفضه إيفالد أيضًا صراحة فيما بعد. ورغم ذلك تعرض طرق نظرية المكمل المتطورة.

---

(1) Die Komposition der Genesis, S. 4.

(2) Theol. Studien und Kritiken 1831, S. 595–606.

(3) A. a. O.S. 602.

قدم دى فته وإيفالد مرحلة جديدة في نقد الأسفار الخمسة. ومن المفيد أن نلاحظ كيف استعمل هذان الباحثان النظريتين التقليديتين، رغم أنهما تتبعا اهتماماتهما الخاصة. فالسعي إلى اكتشاف استمرارية التاريخ في العهد القديم (دى فته) أو الحفاظ عليها (إيفالد) جعل هذين العالمين أكثر حرية في مواجهة نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء. وهذا أعطى الدافع للمطالب الجديدة.

قام فريدريش بليك وفريدريش توخ بتطوير نظرية المكمل. فقد تفاعل بليك مع شروح إيفالد ونفى استقلالية الكتّاب اليهوي[1]. ورأى أن المصدر الإلوهيمي هو المصدر المكمل للكتّاب الأساسي، وفهم أنه دونت وأدخلت باستمرار في الكتّاب الإلوهيمي إضافات في العرض التاريخي من مصادر خاصة وأجنبية. فـ "نظرية المكمل البحتة" عند توخ تعتمد على إيفالد وبليك. وعرض توخ في عمله "تفسير سفر التكوين" (1858) عنصرين رئيسيين، يمكن اكتشافهما بسهولة من استعمال اسم الرب. ورأى إيفالد وبليك أن الكتّاب الإلوهيمي هو الكتّاب الأساسي. والكتّاب اليهوي، الذي يستعمل في مواضع مختلفة اسم الرب "إلوهيم "، هو الكتّاب المكمل. وقالا: "لم يبق منه شيء متماسك. وما يعزو إليه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكتّاب الأساسي، الذي يكمله ويوسعه. وفي النهاية، يخدم الغرض والسياق فقط فيما يتعلق بالكتّاب الأساسي. وفي المواضع التي يكون فيها الكتّاب الأساسي هزيلًا وضعيفًا نجد المصدر اليهوي يتدفق بغزارة"[2]. وفوق كل شيء، تبدو ميزة توخ بوجه خاص في أنه تعامل مع ما قبل التاريخ للكتّاب الأساسي، والعمل المكمل لليهوي. ولا يمكن الإشارة هنا إلى النتائج بالتفصيل. ويكفي أن نشير إلى أن توخ فكر في الموروثات الشفاهي ة والمكتوبة التي كانت متاحة لكل من مؤلف الكتّاب الأساسي وأيضا للمكمل.

---

(1) De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium, 1836.

(2) A. a. O. S. LXV.

حاول المرء من عرض البحث النقدي للمصادر أن يقيس مدى ضخامة بحث العهد القديم الذي تم إنجازه في بداية القرن التاسع عشر. وتم توجيه البحث النقدي للأسفار الخمسة بالتفصيل من الاهتمامات والاتجاهات المختلفة. لكن في الحوار بينهم وبين النضال من أجل كل خطوة، تدافع باحثو العهد القديم بشكل أعمق في القضايا الأدبية.

42. بحث النص والنحو والتاريخ

في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر يسود توجه جديد شامل في فهم النص العبري وتاريخه. وكان مصدر أبحاث النص المهمة في إنجلترا. فهناك عبر ويستون، الباحث في الاتجاه الربوبي، عن شكوكه تجاه النص العبري الأصلي. ولقد هزت أحكام الرفض الراديكالي، مثل تلك التي واجهناها عند مورينوس، أسس بحث العهد القديم. وعندئذ دخل البريطاني بنيامين كنيكوت- مثل لودفيج كابليوس - في هذا الجدل. وطالب بإجراء مقارنة منهجية بين جميع المخطوطات العبرية المتاحة وعرضها في عامي (1776 و1780) في كتاب مهم في البحث الحديث للنص، بعنوان "العهد القديم باللغة العبرية مع مجموعة متنوعة من الدروس ". ولسوء الحظ، وكما عرض برونس في مرجع أيشهورن[1] فإن هذا العمل عن الكتاب المقدس كان مثقلًا بالعديد من الأخطاء. وتعود هذه الأخطاء على أية حال إلى الناشر الأساسي أكثر مما تعود لمعاونيه. واتجه بحث كنيكوت بوجه خاص إلى الصوامت الساكنة ووصل إلى نتيجة أن كل المخطوطات العبرية حديثة نسبيًا. وأقدم مخطوطة تعود إلى عام (1106) بعد ميلاد المسيح. والنتيجة الأخرى والأهم هي أن النص تم تناقله في الموروث اليهودي بأمانة كبيرة، وأنه لا يمكن إتمام حواش شاملة، وعدد لا يحصى منها لإعادة تركيب النص الأصلي. وبدلًا من ذلك فإنه أظهر كيف حدثت اختلافات في موروث الكتبة والنساخ، وأي أخطاء وتوصيات متعمدة يجب مراعاتها. وتم تفنيد آراء مورينوس وويستون. ورغم ذلك، تضاءل الأمل

---

[1] Bruns, De variis lectionibus bibliorum Keranicott. Repertorium XII, S. 242 ff.

في إعادة إنتاج نص أصلي متماسك. وهذا ما استنتجه أيشهورن من أبحاث كنيكوت التي اتفقت معها دراسات دى روسيس[1] بين عامي (1784-1788). فنقرأ: "يجب على المرء التخلي عن الأمل في إعادة النص العبري إلى نقائه الأصلي الكامل حتى في حالة عمل حواش نقدية كاملة"[2]. وأصبحت أعمال كنيكوت معروفة في ألمانيا من خلال الطبعة اليدوية لدودرلاين ومايسنر (1793).

وفيما بعد نقح أوجست هان النسخة المستعملة من الكتاب المقدس العبري لفان دير هويت على أساس دراسات كنيكوت ودى روسي.

وأثارت الأبحاث التي أجراها كنيكوت ودى روسي على صوامت النص العبري سؤالًا جديدًا حول عمر علامات التشكيل. وحفز ذلك فيما بعد أبحاثًا لاحقة قام بها جبريل فابريكي[3]. وأكمل جزينيوس[4] وهوبفلد[5] المناهج التي قدمها بالفعل كابليوس . وظهر في نهاية المطاف إنشاء نظام علامات الترقيم بشكل نهائي ومقنع. وحصل بحث النص العبري على أساس جديد من خلال كل الأبحاث الجديدة بدءًا من كنيكوت حتى جزينيوس. وقيام شخصية مثل جزينيوس بإبراز صدق النص الموروث قادته إلى نقد حاسم، ويعنى ذلك الكثير بالنسبة للبحث المستمر في العهد القديم. وتم التغلب على الفهم المتباين للنص، والذي كان لا يزال قائمًا في منتصف القرن الثامن عشر. وتقبل المرء في هذا الوقت إلى حد ما شكل النص (بالمفهوم الأرثوذكسي) دون نقد، وإلى حد ما كان هناك نقد عشوائي غير مخطط (رغم وجود كابليوس وكليركوس). وهنا يجب تسليط الضوء من جديد.

---

[1] De Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti ex immenso MSS, congerie haustae opera et studio Joh. Bern. de Rossi 1784–88.

[2] Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament (1823) Bd. II, S. 706.

[3] Fabricy, Des titres primitifs de la révélation, ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des livres saints de l'Ancien Testament, 1772.

[4] W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Schrift und Sprache (1815), S. 182 ff.

[5] Theol. Studien u. Kritiken (1830), Heft 3.

وقد حدث الكثير في مجال البحث النحوي للغة العبرية منذ ألبرت شولتنس. وتحدثنا بالفعل عن إسهامات يوهان ديفيد ميخائيليس. ويجب الآن ذكر فيلهلم شرودر الذي نجح في نشر أعمال شولتنس وإزاحة القواعد الإشكالية المستعملة من دانتس. إن كتاب" تعليم أساسيات اللغة العبرية بهدف استعمالها من قبل الشباب المتحمس (1766)". وطبعاته الجديدة في الأعوام (1778 و1784 و1792) سرعان ما رسم ملامح دراسة اللغة العبرية بأكملها. وترك شرودر نماذج البناء اللغوي للغة اللاتينية وأعطى الاعتبار لخصوصيات اللغة السامية. وواصل أيضا هتزل[1] وفاتر[2] السير في الاتجاه نفسه. و توّج فيلهلم جزينيوس جميع الدراسات النحوية الحديثة من شولتنس حتى فاتر. وقد ضع الأساس العلمي اللغوي للقرن التاسع عشر الذي بنيت عليه الأعمال التفسيرية، وذلك بإتمامه التطور الطويل والشاق.

ألف جزينيوس (1786-1842) في البداية كتابًا تعليمياً صغيرًا للغة العبرية، والذي لاقى قبولًا واعترافًا في كل مكان. ولم ينكر ارتباط البحث بشرودر وهتزل وفاتر، ولكن عرضه الدقيق لخصائص اللغة العبرية يقدم أداة مساعدة فريدة في أصالتها.

ولكن يدين جزينيوس بالفضل في شهرته في مجال علم النحو العبري لعمله العظيم "المذهب النقدي النحوي التفصيلي للغة العبرية" (1817). وفي هذا الكتاب الذي أعيد طبعه عدة مرات، والذي لا يزال يتم بحثه حتى اليوم، لم يعرض فقط الظواهر النحوية في معرفة موضوعية واكتمال شامل، بل أخضع الأنماط اللغوية التاريخية المختلفة لتمايز تاريخي دقيق. وتم استعمال اللهجات السامية بدقة للتفسير. وحاضر جزينيوس منذ عام (1810) في مدينة هالى. ورغم أن أساتذته كانوا أيشهورن وتيكسون إلا أنه وقع تحت التأثير العقلاني لهنكه. وانطلاقًا من هذا يمكن أن نفهم أن جزينيوس كان متحمسًا بما فيه الكفاية في أن يحرر البحث اللغوي العبري من روابط عقيدة اللاهوت. وكذلك أصبح من المفهوم أن

---

[1] Hezel, Ausführliche hebräische Sprachlehre, 1777.

[2] Vater, Hebräische Sprachlehre, 1797.

الإشكالية التاريخية دخلت الآن في البحث النحوي. وكان جزينيوس أول من بحث التطور التاريخي للغة العبرية، وسعى في كتابه التعليمي لعمل تصنيفات تاريخية لغوية. وبهذا انطفأ آخر بريق للغة المقدسة. وقيل إن جزينيوس كان يعرف المادة النحوية المهترئة بشكل شيق ومفيد ومحفز لدرجة أنه كان يجلس أمامه أحيانًا مئات الطلاب في المحاضرات عن اللغات السامية. واشتهرت حلقاته الدراسية بالحزم الشديد، والبحث الدقيق للتفاصيل. وتميز هذا العالم العقلاني بالحصافة والهدوء في التحدث والتقييم. وبلغت شهرته كل البلاد.

كذلك لا يزال عمل جزينيوس في مجال المعاجم مؤثرًا حتى وقتنا الحالي. فنشر لأول مرة في عام (1810) "القاموس العبري الألماني لأسفار العهد القديم"، وظهرت منه حتى اليوم سبع عشرة طبعة، ويعتبر (بعد إعادة الصياغة والإضافات) معجمًا لا غنى عنه. وسبقت قاموس فيلهلم جزينيوس دراسات معجمية أخرى، لا يجب تجاهلها. وقد أشرنا إلى مزايا يوهان ديفيد ميخائيليس في هذا المجال. لكن يوهان جوتفريد أيشهورن له فضل في تأليف المعاجم، حيث نشر أسس هذا العلم. وبالإضافة إلى جزينيوس، قيم يوليوس فورست كل هذه الأعمال التمهيدية[1].

عن تقدير الإنجازات لفيلهلم جزينيوس قارن أوتو أيسفلت "فيلهلم جزينيوس (1786-1842): كتابات صغيرة"، المجلد الثاني (1963)، ص441 وما يليها. وكذلك قدم جزينيوس أبحاثًا أساسية حول علم الآثار وعلم فلسطين، وذكر أيسفلت تلك الأبحاث في كتابه "كتابات صغيرة"، المجلد الثاني، ص430 وما يليها وص435 وما يليها.

بالإضافة إلى هذه الأبحاث حول النص العبري والكلمة العبرية، استمرت مبادئ التفكير التاريخي في الانتشار. ولقد أسهم اكتشاف العصور القديمة، في فتح المجال وتوسيع الأفق لما هو قديم ومخالف وغريب. وكُشف الماضي بكل ألغازه وأسراره. وإذا كان المرء قد حاول في العقود الأولى من عصر التنوير أن يمتلك الماضي بمبادئ تملك الحاضر، فقد نشأ بالتدريج تشابك بين الأمس المتنوع واليوم الواضح. وفي نظرة

---

[1] Fürst, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1867.

عامة موجهة، تم طرح مبادئ القانون الطبيعي للتطور والمفاهيم الإنسانية عن الحكم الإلهي إلى الحياة التاريخية. والماضي المتنوع، الذي اكتشفه المرء، والحاضر، الذي آمن به المرء، خضعا لموضوع واحد، أي إما لموضوع التطور المتعلق بالقانون الطبيعي أو لموضوع الحكم الإلهي في النزعة الإنسانية أو المزج بين الاثنين معًا.

لقد أثارت الاكتشافات الهائلة في مجال النحو والتاريخ في بداية القرن التاسع عشر اتجاهًا بحثيًا يمكن تسميته الأبحاث "التاريخية- النحوية". ومارس المرء "التفسير التاريخي- النحوي" وسعى إلى دراسة شاملة للكلمة العبرية، واللحظة التاريخية التي ظهرت فيها الكلمة. وكان من الممكن أن يكون هذا الاتجاه البحثي التاريخي- النحوي تجديدًا حقيقيًا في التأويل الإصلاحي، إن لم تكن الموضوعات التاريخية الفلسفية قد ألقت بظلالها على كل شيء. وفي ظل هذه الموضوعات السائدة التي فرضها سيملر وليسنج وهيردر وأيشهورن، فلم يجد بحث العهد القديم طريقه إلى رسالة العهد القديم. وطالبت القوانين الفكرية وأنماط التملك في عصر التنوير وعصر الرومانسية بحقها. ويبدو أن التفسير التاريخي- النحوي مثّل تجديدًا في المعنى الحرفي أو التاريخي البروتستانتي، مع أن فرضيات عصر التنوير حددته في الحقيقة. ولذلك لا يمكن الحديث هنا عن تصور بروتستانتي محدد.

43. بدايات الاكتشافات في فلسطين وعلم الآثار

كان بحث أرض فلسطين البادئ في بداية القرن التاسع عشر، له تاريخه السابق في أدب الرحلات والمذكرات اليومية من القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي عام (1658) أثار وصف رحلات الفرنسي دى أرفينو اهتمامًا كبيرًا في كل مكان. واتبع المغامرون والباحثون خطى دى أرفينو. وظهرت في بداية القرن الثامن عشر تقارير عن فلسطين جديرة بالملاحظة من قِبَلِ لا برون وموندريل وشو. ووضع الألماني أولريش ياسبر زيتسن بين عامي (1805 و1810) حجر الأساس لاستنساخ دقيق للاكتشافات والأبحاث في الأرض المقدسة. وظهر كتاب "رحلات أولريش ياسبر زيتسن عبر سوريا

وفلسطين وفينيقيا وأراضي عبر الأردن والبتراء العربية والوجه البحري بمصر"، ونشره وعلق عليه فرانك كروزه في أربع مجلدات (1854-1859). وسافر في الوقت نفسه تقريبًا يوهان لودفيج بوركهارت إلى الشرق الأدنى بين سوريا والنوبة. وظهرت في ألمانيا مذكراته تحت عنوان "رحلات يوهان لودفيج بوركهارت في سوريا وفلسطين ومنطقة جبل سيناء". وقام فيلهلم جزينيوس بترجمته عن الإنجليزية ونشره وأرفق به ملاحظات في مجلدين (1824/1823). وشجعت "تقارير الرحلات" هذه علم فلسطين بشكل هائل. ويمكن هنا بالطبع أن نذكر فقط التقارير البحثية البارزة[1].

بحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت يوميات الرحلات لا تعد ولا تحصى؛ لكن لم تتميز دائمًا بدقة الأخبار. وظهرت كثيرًا "اكتشافات" عظيمة. ويعود الفضل ليوهان ديفيد ميخائيليس في زمن المغامرة والاكتشاف إلى ملاحظة وكتابة تقارير منتظمة بعمله حول "أسئلة إلى مجموعة العلماء المسافرين" (1762).

لقد أحدثت تقارير الرحلات تحولًا في عرض جغرافية فلسطين. فإذا كانت الأعمال المعروفة في السابق متعلقة تمامًا بموروث الكتاب المقدس والموروث اليهودي وموروث الحجاج، فقد وجدت الملاحظات والاكتشافات الجديدة مجالًا كبيرًا. وهذا ما شرحه كارل فون رومر في مقدمة عمله "كتاب فلسطين" (1834)، والذي انتشر انتشارًا واسعًا. فقد ارتبط بالعروض الجغرافية، ..."لكن السابقون لم يقوموا بحل كل المهمة، رغم أنهم كانوا يمتلكون أدوات حلها في أيديهم. وقد ظلت أمور كثيرة لغزًا بالنسبة لهم، حيث كانت تنقصهم الأدوات التي قدمها العصر الحديث للحل. وأُريد أن أذكر أن فلسطين الواقعة في شرق الأردن قد أُكتشفت فقط لنا من خلال زيتسن وبوركهارت[2]. وقال عن وصف تاريخ فلسطين ما يلي: "عند وصف الأرض تحريت

---

[1] يمكن الاطلاع على سرد مفصل لجميع التقارير المتعلقة برحلات الحج والاستكشاف وجميع الأدبيات المتعلقة بجغرافية فلسطين بين 333 و1878 بعد الميلاد في:

Reinhold Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae (1890).

[2] Karl von Raumer, Palästina, S. V. – 8

بدقة أوصاف المسافرين الذين رأوا الشيء نفسه، وسعيت أن أصف، متجنبًا المحسنات التعسفية، الجبال وأودية الأنهار وأحواض البحيرات إلخ بدقة قدر الإمكان، كما كانت، وليس كما أصبحت"[1]. وتظهر هذه الملاحظات أهمية تقارير الرحلات. فهي تعد أساس دراسة فلسطين الجديدة، التي تنفصل عن وجهات النظر التقليدية.

وقد دخل بحث الأرض المقدسة مرحلة جديدة تمامًا مع التقارير البحثية الفردية لإدوارد روبنسون وإيلي سميث بعنوان "فلسطين والأراضي المتاخمة جنوبًا. يوميات رحلة في عام (1838) نفذها إدوارد روبنسون وإيلي سميث بالاعتماد على جغرافية الكتاب المقدس"، في ثلاث مجلدات (1841/ 1842). وهذا الكتاب، الذي يمثل أساس الطبوغرافيا النقدية لفلسطين، استُكمل في عام (1857) من خلال تقارير رحلات من عام (1854)[2].

وحدث انفصال بطيء للبحث في مجال "الآثار" عن الموروثات اليهودية التلمودية. وذلك حيث إن المرء اعتمد حصرًا على التفسيرات اليهودية لفترة طويلة عند توضيح المؤسسات والمواد القديمة في الكتاب المقدس. ووجهت تقارير الرحلات الصادرة في القرن الثامن عشر من شعوب أخرى اهتمام علم الآثار إلى إمكانية المقارنة مع المؤسسات والموضوعات العرقية. ووجدت هذه الرؤية الجديدة بشكل شامل لأول مرة في عمل إيرنفريد فارنيكروس "تصميم العصر العبري القديم" (1782). ولكن المميز هو مدى قوة التوجه الفلسفي الذي يسعى لعرض وتفسير "الماضي السحيق" باعتباره "مرحلة طفولة". وأصبح علم الآثار العرقي في عصر التنوير والنقد الحضاري الفلسفي هو السبيل نحو التحرر من الموروث اليهودي. وعمل لورنتس باور دراسة عن "وصف دستور العبادة للعبريين القدماء" (1805/1806) الذي يركز في المقام الأول

---

[1] A. a. O. S. VI.

[2] عن الأبحاث الجديدة للكتاب المقدس في فلسطين والأراضي المجاورة. يوميات رحلة في عام **1852**، قام بها إي. ربنسون، إي. سميق وآخرين، نشرها إي ربنسون عام **1857** نيويورك.

على عادات العبادة في إسرائيل، وهو عمل عقلاني تمامًا وبدون أي فهم متعاطف لمؤسسات عبادة إسرائيل القديمة". ويعد دى فته أول من قام في عمله "علم الآثار" (1814) بتجميع منظم للمؤسسات الإسرائيلية والموضوعات القديمة. وركز على العهد القديم ووضع الأساس لوصف وشرح موضوعي للعادات والموضوعات القديمة.

وتعد الأعمال في مجال الجغرافيا وفي مجال علم الآثار التي استُعرضت هنا تطورات ملحوظة للاستكشاف الموضوعي والنقدي. وكان التحول الأكبر على وشك الحدوث. فقامت الحفريات في الشرق الأدنى القديم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتوجيه اهتمام بحث الكتاب المقدس إلى قضايا العصور القديمة. ولكن سوف نتناول هذا فيما بعد.

44. ازدهار التفسير النقدي

في نهاية القرن الثامن عشر، أدخلت المعارف الهائلة في مجال النقد النصي والنقد الأدبي، علم الكتاب المقدس في تأملات تأويلية عميقة، علاوة على التوجه العام الجديد في قضايا التاريخ. وكان من الواجب التفكير في طريقة التفسير النقدي الجديدة وتصميمها. وقد أشرنا في مرات عديدة إلى أنه لا يمكن أن تظهر تصورات تفسيرية كبيرة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ولقد عذّب المرء نفسه بسؤال: "كيف يمكن إجراء تفسير دقيق للعهد القديم الآن بعد كل هذه الأمجاد للعصر العقلاني؟ فهذه التطلعات التي لا تزال تسمح لعلم الكتاب المقدس بالدخول في الموضوع، بدأت عند يوهان شالومو سيملر الذي بدا غير مهتم بالتفسير. وأعطي عمله "تمهيد لعلم تأويلي لاهوتي" (1760-1769) دفعة للعديد من التصورات التأويلية، التي تستحق أن نذكر منها بشكل خاص تصورات اللاهوتيين زيجموند ياكوب باومجارتن[1] وإيرنفريد يوآخيم

[1] Compendium der biblischen Hermeneutik (1769).

بفايفر[1] وجورج لورنتس باور[2] وجوتلوب فيلهلم ماير[3]. ولم تغب المحاولات التفسيرية الأولى في هذا العصر الانتقالي. ويستحق هنا عمل أرنست فريدريش كارل روزنمولر "نظريات في العهد القديم" (1788) اهتمامًا خاصًا. فجُمعت مادة نصية وتاريخية تفسيرية كثيرة بأسلوب الأعمال التفسيرية القديمة والنقد المقدس. وأُعلن اتجاهًا جديدًا في التفسير عن نفسه في السعي إلى إعادة إنتاج مضمون النص. كما تظهر عند هوفنر وأوجستي مقاربات مشابهة[4]. ويجب علينا ملاحظة أن التفسيرات النقدية القليلة في القرن الثامن عشر كانت موجهة غالبًا إلى التعاطف مع الشكل الخارجي للنص وإعادة إنتاج المضمون. وأمكن التغلب على الماضي من خلال إعادة الإنتاج.

كان ليوهان أوجست أرنستي تأثير كبير على منهج التفسير. ووضع كتابه "قواعد تفسير العهد الجديد" (1761، وأُعاد طبعه طبعة جديدة، 1809) مبادئ التفسير التي رُعيت في كل التفاسير في مطلع القرن. وتمت صياغة غرض التفسير بدقة. ويجب أن يبحث كل تفسير عن المعنى الأصلي للمؤلف البشري ويعيد إنتاجه بدقة. وتطلب الأمر "بحثًا دقيقًا للمعنى النحوي والمعنى المتحدث لإبعاد الفرضيات العقائدية". وهذا العمل هو المهمة الفعلية لعلماء النحو، والذين توجه قدرتهم بوجه خاص إلى البحث الدقيق عن أي صدى يكون لكلمة معينة في زمن معين وعند كاتب معين، وأخيرًا في شكل معين من أشكال التعبير الفني. ولذلك يسمى المعنى الحرفي أيضًا المعنى النحوي، لأن كلمة "حرفي" هي الترجمة اللاتينية لكلمة "نحوي". وتسميته بالمعنى التاريخي صحيحة أيضًا، ولأنه متضمن أيضًا مثل باقي الوقائع التاريخية في شواهد ورجال مصدقين" (اقتباس من كتاب فرنر جورج كومل "العهد الجديد"، 1958، ص 68 وما يليها).فالتفسير النحوي التاريخي هنا هو إعادة تأسيس بشكل منهجي. وحدث هذا بهدف واضح، هو حذف كل سمات التملك العقائدي والقضاء على الكلمة الأجنبية في حقلها الخاص. ووجه كل الاهتمام إلى صدى هذه الطريقة، وهذا هو التفسير الهادف.

[1] Institutiones hermeneuticae sacrae (1771).

[2] Hermeneutica sacra Veteris Testamenti (1797).

[3] Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments, 2 Bände (1799 f.).

[4] Exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797–1800).

ازدهرت في العقود الأولى من القرن التاسع عشر التفسيرات في مختلف مجالات بحث الكتاب المقدس وخصوصًا العهد القديم بينما تراجعت التأملات التأويلية وأصبح التركيز في الموضوع. فقدم فيلهلم جزينيوس عملًا تفسيريًا مهمًا، هو "سفر النبي إشعيا، ترجمة مع تفسير نقدي لغوي وتاريخي كامل، ثلاثة أجزاء (1821/1820). ويعرض هذا العنوان طابع التفسير المبدع، ويتميز بالنقد الفيلولوجي والتاريخي. وبوجه عام، يمكن للمرء الحديث عن "التفسير النحوي التاريخي". ويوضح جزينيوس وجهات نظر تفسيره لسفر إشعيا بقوله: "لقد كنت مولعًا بشكل خاص بالجزء التاريخي والقديم من التفسير، وسأكون مسرورًا جدًا عندما يسهم هذا التفسير في لفت اهتمام باحثي التاريخ إلى التوضيحات العديدة والمهمة التي توجد في أسفار الأنبياء بالنسبة لتاريخ اليهود والتاريخ الدنيوي. وبصفة عامة، فقد حاولت وضع دراسة الكتاب المقدس في انسجام أكثر حميمية من أي وقت مضى مع كتب الكُتّاب التقليديين، والكُتّاب الشرقيين الدنيويين"[1].

يظهر هذا التوضيح قصد المفسر الجديد بالملاحظة، وهو انتشال الكتاب المقدس من العزلة اللاهوتية تحت أي ظرف، باعتبار وضعه الخاص، ويضعه في مجال التاريخ العلماني والأدب الدنيوي. فالسمة المميزة للعهد القديم وبوجه خاص سفر النبي إشعيا هي "فكرة الحكم الديني". وفهم منها جزينيوس "شخصية النبي وحكمته". فالنبي "مبشر وحارس الحكم الديني، وعقيدة الحكم الديني[2]. وكان عمله أيضًا باعتباره "واعظًا أخلاقيًا وحكيمًا سياسيًا" متشبع بهذه الفكرة السائدة. فقد كان توبيخه موجهًا إلى "أخطاء الحكم الديني"، أي عبادة الأوثان. ويشرح جزينيوس الرسالة السياسية لإشعيا قائلًا: "علاوة على ذلك، لا يجب النظر إلى سياسته إلا من منظور الحكم الديني. وسيكون من الخطأ فهمها إذا أراد المرء -وهذا ما يحدث عادة- أن يضع معيارًا

---

[1]- A. a. O. S. XIV.

[2] A. a. O. S. 27.

لحساب سفسطة الإنسان[1]. ويمكن أن نستشف من هذه التفاسير الجديرة بالملاحظة أن التفسير التاريخي الدنيوي قد استطاع بلورة بعض الحقائق الخاصة في العهد القديم. وعلى الرغم من أن جزينيوس يفهم "مبادئ الحكم الديني" بقوة بالمعنى الأيديولوجي، إلا أنه مع ذلك اكتشف في تفسيره العقلاني الرصين موضوعات النبوة في العهد القديم التي لم يتطرق إليها الفهم الرومانسي للأنبياء عند هيردر وأيشهورن، ولا التفسير الرومانسي الحديث الذى سيناقش فيما بعد، والذي لا يزال فعالًا حتى الحاضر عند برنهارد دوم. وبالتالي يجب على المرء أن يعنى بأبحاث فيلهلم جزينيوس بشكل خاص. فهي تمثل تصورًا مستقلًا، يحيد عن إعادة الإنتاج المتجانس فكريًا مع الرومانسية للنبوة ويفسح مجالًا للرؤية التاريخية العقلانية الرصينة.

وبشكل آخر، تكمن الشروط في عمل فريدريش فيلهلم كارل أومبرايت عن "التفسير العملي". وهذا العمل عن الكتاب المقدس مع تفاسير: سفر أيوب (1824) وسفر إشعيا (1841) وسفر إرميا (1844) والأنبياء الاثنا عشر (1844)، وقد تبع فيها روح وأسلوب هيردر، غير أنه أراد أن يخدم الوعظ العملي. وأفصح عن الاعتماد على هيردر بقصيدة باعتبارها مقدمة[2]:

إلى هيردر

أشكرك كثيرًا منذ أن اخترت الشرق

وأنا أروي ظمأي من مصادر مقدسة

ولم أفتقد مساراتك أبدًا

لم تكن محبًا للأوهام الفلسفية

لقد ولد عقلك من تيار جديد

وحرك نسيم النبوة الروح والإرادة

---

[1] A. a. O. S. 29.

[2] Vorspruch zum „Practischen Commentar“ über die „Kleinen Propheten“ (1845).

أحب أومبرايت خصوصًا التجربة المتجانسة فكريًا للنبوة، وعبر عنها في إعادة إنتاج صياغة الكلمات، والتي انطلقت من أعماق رجال الرب. وبطبيعة الحال، يتضح التفوق الطفيف عن تأويل هيردر في أن أومبرايت سأل عن الحياة الدينية أكثر مما سأل عن النغمة الشعرية. وكمثال من تفسير أومبرايت للأنبياء اقتبست الفقرة التي تعرض "استنساخ" التجربة الدينية لعاموس: "النسيم العليل للطبيعة الذي تنفسه عاموس في مرعاه، يهب علينا في كل مكان. تُضئ كلماته ورموزه في ليل الذنوب المظلم بشكل بسيط مثل نجوم السماء، التي حمى تحتها قطعانه. ونظر بعين لامعة ومثقفة وحادة في الحياة المتنوعة ونشاط البشر ورسم مشاهد مليئة بالحيوية[1]. ونجد مثالًا آخرًا، ربما أكثر تمييزًا للصدى الديني النفسي يمكن العثور عليه، وذلك في شرح تاريخ دعوة النبي إرميا: "ما يمدحه الناس باعتباره موهبة طبيعية هو المعرفة الإلهية لتحديد الحياة الخاصة. وهنا ننظر دعوة إلى السبب الأكثر غموضًا للروح البشرية، حيث تتضح لها هذه المعرفة الإلهية باعتبارها وعيًا ذاتيًا خاصًا، وتعرف أن حقيقة تقديسها وطلبها الخارجي محددة سلفا من الرب"[2].

وصل الأمر إلى تطوير فعلي لعلم التفسير عام (1838) عند صدور "الدليل التفسيري المختصر للعهد القديم". فقد عملت مجموعة من اللاهوتيين سويًا في التفسير المستمر للعهد القديم بأكمله. ويمكن أن نذكر منهم بشكل خاص كنوبل، ويوستوس أولسهاوزن وتينيوس وبرتي. وتنعكس مبادئ التأويل لعمل التفسير في تفسير أوجست كنوبل لسفر التكوين. فيعلن كنوبل لتنفيذ مشروعه التصريح التالي، فيقول: "هدفي هو تحديد محتوى هذا الكتاب المهم في الأفكار والتاريخ بطريقة دقيقة وتحديدًا بطريقة نحوية- تاريخية خالصة، وأبينه بقدر ما تسمح به حدود المعجم التفسيري المختصر"[3].

---

(1) A. a. O. S. 135.

(2) Jeremia (1842), S. 3.

(3) Die Genesis (1852), Vorwort.

ونتحدث هنا عن الاكتشاف النحوي التاريخي لمضمون مغزى العهد القديم، وحول الاستنساخ الدقيق بأسلوب الوصف الدقيق. ويمكن وصف تطور التفسير على النحو التالي: "يجد المرء من الاستنساخ الحدسي الطريق إلى الوصف النحوي التاريخي".

ولنبقى عند تفسير كنوبل لسفر التكوين! فهذا التفسير يتبع نظرية المكمل. وقد شدد كنوبل على أنه: "يجب بذل جهدًا خاصًا في النقد الذي يشمل صعوبات كبيرة. فالعهد القديم، الذي يقوم على أسفار موسى وسفر يشوع، يعرض غرضه الثابت وخطته ولغته للعين النقدية، ويمكن وفق رأيي اكتشافه بسهولة، ويبدو أنه قد تم الحفاظ عليه بغض النظر عن المهام المختلفة. ولكن الأصعب هو عمل النقد في الأجزاء التي أضيفت بيد محرر الكتّاب الأساسي القديم. ولا تسود في تلك الأجزاء الوحدة السائدة في أجزاء الكتّاب الأساسي. ولذلك يجب افتراض أن ما يسمى الكاتب اليهوي قد اقتبس حكاياته من كتب قديمة أخرى ووحدها بجانب إضافاته الحرة مع الكتّاب الأساسي"[1]. ولم يعد من الممكن التفكير في تفسير موضوعي لسفر التكوين، دون مراعاة لقضية المصادر. ورغم ذلك يفاجئ المرء باستعمال كنوبل لـ"نظرية المكمل".

كما فرض فهمًا جديدًا للنصوص الموروثة نفسها في تفسير سفري صموئيل. ووضع أوتو تينيوس في تفسيره "سفري صموئيل" (1842) المهمة التالية:

1- تصحيح النص وفق الأدوات المساعدة المتوافرة.

2- التحقق من الأجزاء المختلفة التي يتركب منها السفر المراد توضيحه.

3- التوضيح الذي لا يجب إهماله بالعبارات والأشياء. فالمبادئ الأساسية التوجيهية في "المعجم التفسيري المختصر" لتفسير النص، هي: النقد النصي والنقد الأدبي والوصف النحوي التاريخي.

---

[1] A. a. O. Vorwort.

أخيرًا نشير بالإضافة إلى جزينيوس وأومبرايت و"المعجم التفسيري المختصر" إلى أعمال التفاسير المهمة لفرديناند هيتسيج. والذى رأى أن مهمته، هي أن يعيش بروح العهد القديم ولغته، وأن يبدع تفسيرًا واضحًا للأشياء المختلفة"[1]. وقد توجه باتهام لا يمكن التغاضي عنه إلى زملائه، فقال: "عصرنا ليس لديه وقت للتعمق في علم بناء الجملة العبري والاستعمال اللغوي. لذا يأمل المرء أن يصل إلى الهدف بطريقة أكثر اختصارًا وأسهل، إذا لم يكن المرء قد وضعه أو كان خاطئًا"[2]. لقد خلق هيتسيج نمطًا خاصًا من الموروث التفسيري في القرن التاسع عشر. وبصفته تلميذًا لفيلهلم جزينيوس العظيم فقد دافع عن التفسير النحوي والتاريخي الرصين، وفاجئ معاصريه بأفكار جديدة عن فهم المضمون.

يجب بالإضافة إلى التفاسير النقدية ذكر كتاب "الكتاب المقدس للأمة". وأشرنا بالفعل إلى ترجمة الكتاب المقدس ليوهان ديفيد ميخائيليس. وحاول كريستيان يوشياس بونسن في عمله العظيم عن "الكتاب المقدس للأمة" أن ينقل معارف ونتائج البحث العلمية. وقد استمر عمله عن "الكتاب المقدس للأمة" (1858 وما يليها) من قبل أدولف كامبهاوزن (1860). ونشر هاينريش براون في الكنيسة الكاثوليكية ترجمة جديدة للكتاب المقدس (وفق الترجمة اللاتينية) مع تفسيرات (1786، وأصدر يوسف فون أليولي الطبعة الثانية محققة 1830). وظهرت في إنجلترا أعمال مشابهة، وقام بها: ألكسندر جديس 1792 وما يليها) وأدم كلارك (1810 وما يليها) وتيودر سكوت.

أخيرًا، يجب في نهاية هذا العرض، الذي أشار إلى ازدهار التفسير في بداية القرن التاسع عشر، أن ننبه إلى عمل تفسير كايل ودليتش الذي سيتم ذكره في سياق آخر. ويجب فهم الاتجاهات اللاهوتية لهذه التفاسير في سياق حركة رد الفعل على "النقد التاريخي العقيم".

---

(1) Das Buch Hiob (1874), S. IV.

(2) A. a. O. S. V.

45. نقد شلايرماخر للعهد القديم

كان لتفسيرات شلايرماخر المنظمة أهمية كبيرة للفهم الأساسي للعهد القديم في القرن التاسع عشر. وحددت ثلاثة عناصر نقده في المقام الأول، وهي:

1- ثمار الأبحاث العلمية.

2- الفهم الخاص للدين والمسيحية، مما أدى إلى رؤية جديدة للكتاب المقدس.

3- الوعي الثقافي الجديد.

لذلك لن يُسمح بفهم عميق بتجاهل الفهم لشلايرماخر للوضع التاريخي اللاهوتي الفكري. فلم تكن مفاهيمه النقدية معاصرة فقط، وإنما لها طابع تكويني. فهي تساعد المعاصرين على اكتساب فهم جديد للعهد القديم. فالمحبون الأرثوذكس للكتاب المقدس مرفوضون. وقد ورد في "الخُطَبِ عن الدين" ما يلي: "لديكم الحق في احتقار المقلدين الذين يستمدون دينهم كليًا من آخر، أو يتعلقون بكتاب ميت، يقسمون به ويبرهنون عليه. إن كل كتاب مقدس ليس سوى ضريح للدين، أي نصب تذكاري، يعنى أنه كانت هناك روح عظيمة لم تعد موجودة. ولأنه لو كانت لا تزال تحيا وتؤثر، فكيف تضع قيمة كبيرة على الرسالة الميتة التي لا يمكن إلا أن تكون بصمة باهتة منه؟ وليس من له دين هو من يؤمن بكتاب مقدس، وإنما من لا يحتاج إلى أي كتاب مقدس، ويمكن أن يصنع بنفسه دين"[1]. من الواضح أن البحث النقدي التاريخي باتجاهاته للانشغال بـ"التعبير الغريب" قد أحدث فهمًا جديدًا للكتاب المقدس. فالكتاب المقدس "باعتباره ضريحًا للدين" و "باعتباره نصبًا تذكاريًا" للماضي، لم يعد بإمكانه المطالبة بتحديد وتشكيل الدين الحالي والمعاش.

---

[1] Reden über die Religion, 2. Rede.

لا يجب أن نتتبع سؤال إلى أية درجة وبأية نطاق حدد علم الدين المسيحي الدين الحالي والحي عند شلايرماخر[1]. ومن الجدير بالذكر هنا، أن نلاحظ أن الملاحظات النقدية في الوعي الحضاري عن الكتاب المقدس وحده قد أثرت بوجه خاص على العهد القديم. فعلوم مثل علم الطبيعة وعلم الأرض وبحث التاريخ والنقد لم تترك أي مجال لأي لعلم للدفاع عن المسيحية. ويمكن استهجان ونبذ "التناول الحالي للنبوءات بالمسيح" التي حاولت إثبات ارتباط العهدين (القديم والجديد) وتأسيس الإيمان بالمسيح، وذلك بما يلي: "الإيمان بخاطر أو وحي الرب الخاص والمستمر حتى نقطة معينة في الشعب اليهودي هو أمر لا يمكن توقعه في الحالة الراهنة للأبحاث عن تاريخ اليهود. ومن الواضح لي بدرجة قليلة أنه سوف ينال دعم أكبر في نهاية هذه الأبحاث. وبدا لي في الأساس أن أقول بالتحديد كيف أرى بوضوح مثلما أشعر أن الإيمان بوحي الرب في المسيح لا يعتمد بأي حال من الأحوال على هذا الاعتقاد"[2]. وتساهم الأبحاث العلمية عن العهد القديم بالتساوي في النقد والشعور الحي، وهو النقد الذي يُعتقد أنه مناسب للوعي الحضاري والتاريخي الحديث. ولهذا جذور عميقة: "إن الاقتناع بأن المسيحية الحية في استمرارها لا تحتاج أي دعم من اليهودية هو اقتناع قديم في داخلي مثل وعيي الديني بشكل عام. ولا أستطيع أبدًا أن أشرح هذا الجهد لإثبات المسيحية من النبوءات. ويؤسفني أن الكثير من الرجال المبجلين لا يزالون يكدحون بهذا"[3].

ومع ذلك لا يرفض شلايرماخر فقط البرهنة على المسيح من النبوءات، لكنه عبر أيضًا عن رأيه في فهم أن النبوة في العهد القديم لها أهميتها المباشرة. وفي خطابه الثاني إلى صديقه لوكى نقرأ: "بالنسبة لي ليست هناك على الأقل حقيقة كاملة فيما يقوله صديقنا في دفاعه عن المسيحية بأن الكلمة النبوية لا تزال حتى الآن- بالنسبة للمسيحي أيضًا- مصدرًا لا ينضب من العبرة والمعرفة. وأخشى أننا كلما تمسكنا بالقديم بدلًا من أن ننشغل بالعثرات الكثيرة في العهد الجديد، كلما اتسعت الفجوة بين التدين والعلم".

---

[1] انظر النقاش في: F. Hertel, Das theologische Denken Schleiermachers, 1965.

[2] Aus dem 2. Sendschreiben an Lücke.

[3] Aus dem 2. Sendschreiben an Lücke.

وهكذا تم إثبات وجود "فرق كبير" بين العهد القديم والعهد الجديد: "فالشعور الديني للمسيحي الإنجيلي يقر إجمالًا بوجود فرق كبير بين الكتابين المقدسين. وكما أن المزامير تضم ما لا يمكن أن يكتسبه التدين المسيحي باعتباره تعبيرًا صافيًا، فإن المرء يمكن أن يخدع إذا رأى المرء أنه يمكن تكوين عقيدة مسيحية عن الرب من أسفار الأنبياء والمزامير من خلال الإضافة والحذف"[1]. وبوجه عام فمن الإنصاف أن يصيغ المرء من هذا الاقتباس السؤال النقدي المضاد، سواء لم يتمسك شلايرماخر "بالمعنى الديني للمسيحي الإنجيلي" أو تصوراته عن "العقيدة المسيحية عن الرب" بسبب فهمه الخاص بالمعايير التي تستبعد تلقي صحيح النبوة والمزامير في الكتاب المقدس. وما يجدر ذكره هو الخوف من "طريقة تفكير شرعية"، ويمكن أن يوحي بها العهد القديم. و" من ناحية أخرى نجد التفضيل السائد لاستعمال أقوال العهد القديم باعتبارها تعبيرًا عن الوعي الديني، وذلك يكون دائمًا مرتبطًا بطريقة تفكير شرعية أو عبادة للحرف"[2].

وتعد الفرضية الواردة في المبحث (115) في كتاب "عرض مختصر للدراسة اللاهوتية" واضحة ومنطقية، وهذه الفرضية هي: "إن استعمال الشريعة اليهودية مع الأسفار القانونية يعني اعتبار المسيحية تكملة لليهودية، وتخالف فكرة الأسفار القانونية". ومرة أخرى، تستند هذه الفرضية على فرضية أخرى مفادها أن الشريعة اليهودية "لا تحتوي على أي عرض طبيعي للمعتقدات المسيحية الخاصة"، وبهذا الفهم يفترض الاعتراف العام. وشجع شلايرماخر بفهم جديد للأسفار المعتمدة بأن قدم سببين "للمساواة الظاهرية للمجموعتين" بفرضيات مضادة حادة وهما:

1- تكمن المساواة بين العهدين بلا شك في أن المسيح والرسل لم يقوموا فقط بتعليم أسفار العهد القديم، وإنما حدث هذا أيضًا في المجامع العامة

---

[1] Glaubenslehre § 132.

[2] A. a. O. § 132.

للمسيحيين. وينص الكلام المضاد على : "إنه من المستحيل أن نستنتج من هذا أن يستمر الآن استعمال بشري للعهد القديم مثل استعمال العهد الجديد..."[1].

2- كانت أسفار العهد القديم بالنسبة للمسيح والرسل بمثابة السلطات الإلهية المؤيدة للمسيحية. ومع ذلك، فإن هذه الحقيقة والتي لا جدال فيها من الناحية التاريخية لا يجب أن تفرض هذه السلطات بأي شكل من الأشكال.

ورأى شلايرماخر أنه: "سيكون التعبير عن المغزى الحقيقي للموضوع أكثر وضوحًا إذا اتبع العهد القديم العهد الجديد باعتباره ملحقًا له، لأن المكانة الحالية تتطلب بوضوح أن ينشغل المرء أولًا بالعهد القديم كله لكي يصل بالطريقة الصحيحة إلى العهد الجديد[2]".

ويشير الاقتباس الأخير بوضوح إلى أن شلايرماخر لم يكن لديه فهم لتاريخ الخلاص في الكتاب المقدس. واستُبعدت إمكانية قيام العهد القديم بالإعلان والإخبار عن من وماذا يكون المسيح.

وإذا لم يتم توضيح المسيح انطلاقًا من العهد القديم، بل يتم عن طريق الوعي الحديث ومن الدين الحالي المعاش، فإن هذا التناول (الذي حدث من جانب الوثنيين) له نتيجة عرقية لرسالة الكتاب المقدس، والتي تعد بمثابة نتيجة لذلك التطور الذي حقق فيه الوعي الحضاري والتاريخي المتحرر تحديد غرض تفسير العهد القديم (قارن المبحث 44)..ومصطلح "الطابع العرقي" لا يعني بالمعنى العام، ما يميل إلى أن يطلق عليه "العالمانية "Verweltlichung" أو "العلمنة Säku-larisation". وبدلًا من ذلك فإنه يجسد محاولة وعملية غزو الكتاب المقدس

---

[1] A. a. O. § 132.

[2] A. a. O. § 132.

لاصطفاء، وبالتالي ينفي استمرارية تأثير الرب المتحقق في المسيح. وعلى الرغم، من أن شلايرماخر يلتزم بـ"السياق التاريخي الخاص" بين المسيحية واليهودية، فتعويضاته التي تشهد بالاستمرارية الداخلية تنم عن تجريد فكري. وعلى سبيل المثال فرضية "أن المسيح قد ولد بين شعب اليهود باعتباره مخلصًا عامًا ليس شيئًا مختلفًا عن الشعب الموحد بالرب"(1).

ولا يمكن تنفيذ استرجاع ومناقشة أدق أكثر تفصيلًا في إطار هذا العرض التاريخي البحثي. ويمكن أن تكفي التنويهات المعطاة. وسنرى كيف أثر نقد شلايرماخر للعهد القديم بقوة.

---

(1) Glaubenslehre § 12.

الفصل السابع

دى فته وفاتكى وإيفالد

46. أهمية كتاب دى فته

بادر دى فته وفاتكى وإيفالد بالعديد من الأساليب الجديدة في الفهم النقدي والتطور التاريخي في علم العهد القديم. وكان أعظمهم بلا شك هو فيلهلم مارتن لبريشت دى فته. ولد دى فته في 12 يناير 1780 في مدينة أولا (تقع بين إرفورت وفايمار). وذهب منذ عام (1786) إلى المدرسة الثانوية في فايمار، وتأثر في وقت مبكر بهيردر الذي كان في ذلك الوقت مدير المدرسة الثانوية في فايمار. ودرس دى فته في مدينة ينا، وتلقى من جابلر وباولوس انطباعًا وتذوقًا لطرق البحث النقدي التاريخي الدقيق. وظهر العالم الشاب لأول مرة للعلن برسالة الدكتوراه "دكتوراه في النقد" (1805)، وكانت هذه الدكتوراه اكتشافًا جوهريًا. وألقى دى فته في عام(1807) محاضرات في هايدلبرج (في البداية كأستاذ بدون كرسي، ثم بعد ذلك أستاذ كرسي). وتواصل مع فريس، الذي يتبع مذهب كانط، وتأثر به في فهم اللاهوت كعلم الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا). وأدى البحث الدقيق عن الحقيقة إلى النقد الحر. وسعى دى فته خلال حياته للعمل بروح الإصلاحيين، ولكن بشكل مستقل عنهم. وكان عليه أن يتناول المشاكل اللاهوتية بوضوح فلسفي، لكن يجب ضمان استقلالية اللاهوت ضد كل النظم الفلسفية.

وفي عام (1810) عُين دى فته بناءً على أمر من شلايرماخر في الكلية المؤسسة حديثًا في برلين، لكنه ترك كرسي التدريس بسبب كتابته خطاب تعزية إلى أم القاتل كوتسيبيوس، ووجد أخيرًا مجالًا جديدًا للنشاط في بازل عام (1822). وأثر اللقاء مع شلايرماخر بشدة على دى فته المتبرم واليائس بسبب الأزمات والهموم الشخصية.

وسعى أكثر فأكثر ليكون عالم لاهوت في خدمة الكنيسة. ورأى أن الأرثوذكسية والنقد التاريخي يجب أن يرتبطان معًا في وحدة أرقى. فسعى دى فته إلى دعم إيمانه العميق بالوحي من الأبحاث الكثيرة في العهد الجديد وفي العقيدة.

وتتلاقى المفاهيم اللاهوتية العظيمة لهيردر وأيشهورن وشلايرماخر معًا عندما يتكشف الإيمان المسيحي في وحدته الثلاثية:

1- هو إيمان أخلاقي وشعور قيمي ومعرفة بالخير.

2- وهو إيمان جمالي في إدراك الجمال والحكمة.

3- وهو إيمان ديني في التفكر والتعبد.

تظهر هذه الوحدة الثلاثية في تعريف الإيمان بشكل مميز، حيث يُعنى دى فته، بتوصيل اتجاهات مختلفة في عصره للارتباط في وحدة أرقى. وعندئذ تبقى النزعة الإنسانية عند هيردر هي الأساس الذي قام عليه علم الأجناس البشرية عند فريس وفهم شلايرماخر للدين. وأضيف إلى الفهم الرومانسي الإنساني جانبًا مثاليًا مع أفكار فريس. ومع ذلك، فإن دى فته لم يعط الانطباع بأنه يقدم "مزيجا من الأضداد". وكان كل شيء متصل في استقبال حي ووحدة واعية أرقى. وقد عاداه أنصار المذهب التقوي، ونبذه العقلانيون الدارجون باعتباره تابعًا للمذهب التقوي. ومات دي فته في 16 يونيو عام 1849 كاتبًا الوصية التالية: "أعرف أنه لا خلاص إلا باسم يسوع المسيح، المصلوب، وأنه لا يوجد شيء أسمى للإنسانية من الإلوهية المتحققة فيه، ومملكة الرب التي أسسها"[1].

إذا تدبر المرء كل هذه الاضطرابات اللاهوتية والفلسفية، فسوف يفهم على الفور أن دى فته لم يكن راضيًا بالتفسير النحوي التاريخي الذى كان يمارس في عصره. ونادى في عام (1817) بما يلي: "إن بساطة وجفاف وعدم فائدة ما يسمى بالتفسير النحوي التاريخي الذى يمارس حتى الآن لم يعد كافيًا. فهو ليس نحويًا،

---

(1) انظر: K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2. Aufl. 1952, S. 433 ff.

لأنه أساء معاملة اللغة، ولم يعرف قوانينها الحية. وهو ليس تاريخيًا، لأنه لم يبحث ولم يتعايش مع التاريخ أو فيه، وليس لديه أي تصور تاريخي. وهو في النهاية لا يستحق اسم "التفسير"، لأنه ليس هو المفسر المقدس، فهو لا يعرف ولا يفهم ذلك. ولن نتوغلوا في الروح الإلهية للمسيحية من خلال مقارنة المفاهيم الزمنية اليهودية ومواضع الحاخامات، لأنه لم يفهم أحد بعد الحياة من الموت. إذا لم تثروا روحكم وترفعوا بصركم إلى التأمل الحي، فسوف تظلون واقفين باستمرار في فناء المقدس، ولن تتلقوا التكريس أبدًا"[1]. ويتذكر دى فته هيردر في زمن التفسير العقلاني الرصين، لكنه رغم ذلك أراد أن يتجاوزه إلى التجربة الدينية الخاصة. ويجب في الأقسام التالية أن نعرض كيف حدث هذا بالتفصيل. فتوجد ثروة كبيرة من المعارف الجديدة في أعمال دى فته. ودخل الكثير منها في طي النسيان، وينبغي إعادتها إلى الأضواء. ولا يمكننا تقديم سوى بعض المقتطفات من إنجازاته الثرية.

47. فهم دى فته للنقد التاريخي

دعونا نهتم بأول عمل لـ:دى فته، وهو رسالة الدكتوراه الشهيرة "رسالة دكتوراه في النقد"، التي أبدى رأيه بشكل مبدئي في مبادئ النقد الأدبي المقتبسة من جابلر وباولوس. فاكتشف دى فته أن سفر التثنية هو عمل لكاتب متأخر، ويختلف هذا السفر عن الأسفار السابقة عليه في الأسفار الخمسة. ونشأ سفر التثنية في زمن العثور عليه (سفر الملوك الثاني 22). وكتب أوتو أيسفلت في عمله "مدخل إلى العهد القديم": "تقدم فرضية دى فته النقطة المحورية التي توقف عندها بحث الأسفار الخمسة لكي يقلب الموروث الكنسي- الكنيسي رأسًا على عقب، ويضع مكانه تحديدًا مختلفًا للأسفار الخمسة وأجزائها"[2]. وعلى الرغم من أن دى فته قد نجح في اكتشاف

---

[1] انظر: G. Frank (F. Kattenbusch) in RE, Bd. 21, S. 195.

[2] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, S. 195.

نمط الأبنية الأسلوبية التثنوية ليس فقط في سفر التثنية، بل في الأسفار من يشوع حتى الملوك، فمن الممكن قياس أهمية فصل بعض الأجزاء الأدبية بالنسبة للبحث النقدي التاريخي للعهد القديم.

حاول دى فته أن يلخص الأبحاث المختلفة النقدية التاريخية المتنوعة في كتابه "كتاب تعليمي: مدخل نقدي-تاريخي للكتاب المقدس". فأدخل بشكل مبدئي مصطلح "البحث النقدي التاريخي" الذى ذكره جورج لورنتس باور في عمله "تخطيط لمدخل نقدي تاريخي لأسفار العهد القديم" (1794) ويوهان كريستيان فيلهلم أوجستي في عمله "مقتطف لمدخل نقدي تاريخي للعهد القديم" (1806). وكتاب المدخل، الذي شهد ثمان طبعات، من الصعب تقدير أهميته بتقرير مختصر زمنيًا. ونضجت بمرور السنين في الطبعات المختلفة المعارف عن فهم أوضح لأدب العهد القديم وتاريخه. ولكن توجد الجملة الأساسية في الطبعة الأولى من خلال كل التغيرات والنمو في المعارف: "إن أرقى ما يسعى إليه النقد التاريخي للكتاب المقدس وكان يريد على الأقل تمهيد الطريق له هو فهم ظواهر الكتابات عن الكتاب المقدس في علاقاتها وخصوصياتها التاريخية الحقيقية. وبذلت جهدًا في هذا الفهم"[1].

ثم يصيغ دى فته السؤال الأساسي في المقدمة النقدية التاريخية بالكلمات التالية: "ما هو الكتاب المقدس؟ وكيف أصبح؟" في ظل هذا السؤال الحاسم تم البحث بشكل علمي: "بما أن موضوع البحث في المدخل إلى الكتاب المقدس هو تاريخ الكتاب المقدس، فإن طابعه العلمي هو طابع النقد التاريخي، وهذا يعني أن الكتاب المقدس يعتبر ظاهرة تاريخية تتماشى مع ظواهر أخرى مشابهة وتخضع تمامًا لقوانين البحث التاريخي"[2].ويمكن اعتبار هذه الجملة صياغة تقليدية لاتجاهات البحث النقدي التاريخي. وفي الواقع يعني عمل دى فته بالنسبة لبحث العهد القديم تنقية وتوضيح

[1] مقدمة الطبعة الأولى: (1817).

[2] A. a. O. S. 3

المسعى العلمي بأكمله، كما لو كان البحث عن ذلك في بداية القرن التاسع عشر بلا جدوى. ومرة أخرى، تم فصل البحث التاريخي عن أي فرضية عقدية. وكما حدث مع يوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان جوتفريد أيشهورن تم عرض فوائد المنهج "العلمي الخالص": "إن فائدة المدخل إلى الكتاب المقدس واضحة من حقيقة أنها تبدأ في تفسير الكتاب المقدس وتوفر المواد التاريخية الضرورية للتفسير". وإذا كان المدخل النقدي التاريخي قد تم تناوله بالروح العلمية الحقيقية للنقد، فإنه يستعمل بشكل أكبر للحفاظ على روح البحث التاريخي في اللاهوت"[1]. وبذلك اعترض دى فته على التفسير السطحي للكتاب المقدس، الذي لا يزال يمارس تحت تأثير التأويل الأرثوذكسي.

لقد ولدت المعارف الدينية من "روح البحث التاريخي". والجدير بالذكر هو النبرة الجديدة التي تستند على مصطلح "التاريخ". وفي المقام الأول لم يعد "التاريخ" بالنسبة لـ:دى فته "عملية تطور" يمكن توقعها من خلال موضوع وتربط بين الأمس واليوم (بمعزل قانون الطبيعة أو بالمغزى الكوني الكبير في النزعة الإنسانية). ويعد "التاريخ" بالنسبة له هو الحياة المتباينة بشكل لا نهائي في الماضي. وتكتسب نصوص العهد القديم ملامحها الأساسية من هذه الحياة. وسأل دى فته بالمغزى الذي قصده ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر عن "اللحظة التاريخية" و"المكان الخاص" في أسفار الكتاب المقدس. لكن دى فته أحدث تغيرًا بقدر ما يسأل في تعقب الزمان والمكان وحدهما للرسالة الدينية الخاصة لكل نص. فسيمون توغل إلى حد ما في الماضي، ونسى كل شيء، ونسى حتى النص ومحتواه المحدد، لكي يتناول اللحظة التاريخية والمكان المادي لما هو مكتوب (أو عملية الموروث). وأما سيملر فقد بدأ بعد ترتيب نصوص الكتاب المقدس في الماضي يصدر أحكامًا حاضرة وأخلاقية عن "النصوص البعيدة والأقل قيمة". ولكن الأمر عند دى فته دار في النهاية حول إعادة تسجيل النص في ضوء النقد. ولأن العلاقة الداخلية بالكلمة في الكتاب المقدس في

---

(1) A. a. O. S.202.

الوقت نفسه بالنسبة له ذات طابع أخلاقي وجمالي وديني، فلا يمكن لأي من هذه العناصر الثلاثة أن يكون لها حق مطلق. ولذلك، تم دمج طريقة تفسير هيردر الجمالية النفسية في عنصر عام أرقى. وينطبق الأمر نفسه على الأفكار الفلسفية لفريس.

إن قضية العلاقة بين الفلسفة والنقد والأفكار الأيديولوجية والبحث العلمي من الصعب الإجابة عليها. فجعل رودولف سميند النواحي المتأخرة سارية، عندما كتب: "تكمن العلاقة بين النقد التاريخي والمذهب الفلسفي...عند دى فته في الأساس في أن النقد التاريخي الرائد يتوقف في توقيت معين، الذي بدأ فيه الاعتماد على المذهب الفلسفي. والنقد ليس متعلقًا بالنظام". وبعد بضعة أسطر نقرأ عند سميند: "ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنه بالنظر إلى محاولة الكثير من ممثلي النقد التاريخي للكتاب المقدس الارتباط مع الاتجاهات الفكرية الحالية، ونوضح منها نقدهم، الذي يجعل الفلسفة أو اللاهوت (إذا كان ناقد الكتاب المقدس يمثله) مسئولًا عن النقد، ويرحب به أو يدينه بقدر مكانته الخاصة في تلك الاتجاهات". قارن رودولف سميند "دى فته والعلاقة بين النقد التاريخي للكتاب المقدس والمذهب الفلسفي في القرن التاسع عشر"، المجلة اللاهوتية، عدد 41، 1958، ص110. ولا شك في أن سميند محق في هذا: إذا كان النقد أسلوبًا، فيجب على المرء إهمال استشعار الفرضيات الفلسفية. ولكن النقد يتوج بالنقد الموضوعي. ولا يمكن أن يعمل فن التفكيك بدون معايير محددة، على سبيل المثال بدون فهم تاريخي محدد تمامًا. ومع ذلك، فإن المعايير لها مكانها التاريخي الفكري. وتلعب العناصر الأيديولوجية في تاريخ الدين على وجه الخصوص دورًا في الوسط، وتختلط عناصر محددة من العالم والإنسان في تشكيل الصورة الدينية.

مرة أخرى يجب علينا في هذا الموضع الانتقال إلى نقد الأسفار الخمسة الذى مارسه دى فته. وقد رأينا أن دى فته لعب دورًا مهمًا سواء في تاريخ "نظرية الأجزاء" وكذلك في توسيع بناء "نظرية المكمل". والآن نسأل، ونحن متحررون عن كل شعار النظريات، عن بحث مصدر فريد عند هذا العالم. ويسعى دى فته كما هو الحال في كل

أعماله العلمية أيضًا في البحث في الأسفار الخمسة إلى ربط التصورات المختلفة للوصول إلى وحدة أرقى. وبعد أن أشار إلى النظريات الثلاث في عمله "الكتاب التعليمي مدخل نقدي تاريخي" أوضح دى فته أنه: "رغم عدم ظهور أي جانب من الحقيقة من الآراء المعروضة في المباحث 199-201 عن نشأة الأسفار الخمسة (وسفر يشوع)، فلا نستطيع أن نتبنى أيًا منها"[1]. وبهذه الإشارة إلى عامل الحقيقة لكل فرضية لم يسع دى فته أن يحدث دمجًا للاتجاهات النقدية، الذي تتقاطع فيها الاتجاهات البحثية غير الممكن ترتيبها مع بعضها البعض. ولقد أدرك دى فته تمامًا أين يقف التعصب لنظرية ما عثرة في طريق الإدراك الموضوعي لمعطيات الأسفار الخمسة. وكتب دى فته: "هكذا يمكننا الرؤية الصحيحة لنشأة الأسفار الخمسة فقط وما إلى ذلك، فقط بالارتباط مع نظرية الوثائق ونظرية المكمل، وبذلك نفكر بالتقريب في أن الأسفار الستة (من سفر التكوين1 حتى يشوع 24) قد نشأت في المرحلة الأولى من وثيقتين أساسيتين: وهما وثيقة الراوي المؤرخ حسب الترتيب الزمني ووثيقة الراوي حسب الحكم الديني، والتي تضع راوٍ ثالث، هو الراوي النبوي الذي عالجها بطريقة حرة في كل واحد موحد ولم يبتعد عندئذ (كما هو الحال في ما قبل التاريخ) وأضاف الكثير سواء على أساس المخطوطات التوراتية القديمة المتاحة له أو على أساس الموروث الشفاهي "[2]. ويجب لفهم هذا الكل توضيح أن هذا الفهم هو النتيجة النهائية لبحث مكثف طيلة سنوات. ومال دى فته في البداية إلى نظرية الأجزاء، ثم إلى نظرية المكمل، وأخيرًا إلى توحيد كل النظريات في مخطط منهجي. وعند السؤال عن تاريخ نشأة الأسفار الخمسة (أو الأسفار الستة) تنتج في النهاية الصورة التالية: المصادر (الوثائق) هي حكايات مرتبة زمنيًا وحسب راوي الحكم الديني. وهذان الأساسان للسرد تم تجميعهما ليس فقط من خلال "راوي نبوي"، وإنما تم تكملتهما من خلال موروث آخر متنوع (موروث خاص وموروث أجنبي).

---

[1] A. a. O. S 202.

[2] A. a. O.S 202.

ويجب أخيرًا ذكر المصدر (D) الذي اكتشفه دى فته في عمله "رسالة دكتوراه في النقد". ورُسمت بهذا صورة عن نشأة الأسفار الخمسة، وابتعدت تلك الصورة عن الإطار النظري، وحاولت أن تنصف الحقائق في جميع هذه العروض. وسوف يتذكر المرء هدف علم المدخل الذي عبر عنه دى فته بوضوح، وهو أن البحث التاريخي ينبغي أن يعزز فهم النصوص.

> تعد المعارف النقدية جريئة ورائدة في عرض تاريخ نشأة أسفار الكتاب المقدس الأخرى. فموسى وداود وسليمان وإشعيا تفسر على أنها " أسماء جماعية". ولا يدور الأمر هنا حول اسم الكاتب، وإنما حول رمز اسمي يضم تقاليد مختلفة وناشئة من الأمة. ومهدت معارف دى فته لمخططات التاريخ الأدبي العظيمة لدى فلهاوزن، لدرجة أنه لم يُعلن عن طقوس اللاويين في سفري صموئيل وسفري الملوك، على العكس من ذلك يمكن الوعي بآثار حرية العبادة غير كهنوتية في كل مكان، في حين أن سفري أخبار الأيام تجلب "التزييف والتشوهات" في صورة التاريخ الأصلية.

لقد دمر النقد الموروث الذي لا يمكن تصديقه، والموجود بشكل خاص في سفري أخبار الأيام[1]. لقد اكتشف النقد التركيبات الثانوية وسبر غور مضمون الحقيقة فيها وتدبر فيما هو جدير بالتصديق وما يمكن قبوله لصورة التاريخ الجديدة. وكان لهذا التدمير النقدي وظيفة إيجابية. فقد أفاد في تطوير فهم عام جديد لديانة العهد القديم. وهذا اللاهوت التاريخي الديني للنقد التاريخي هو صميم رؤية دى فته الذي قاد البحث في القرن التاسع عشر. وعلى الفور يطرح السؤال حول تحديد مبادئ التركيب التي تحدد الصورة الجديدة لديانة العهد القديم وتاريخها. واكتشف رودولف سميند في كتابه "بحث فيلهلم مارتن لبريشت دى فته في العهد القديم والعهد الجديد" (1958) وجهات النظر الأهم التالية:

---

[1] R. Smend, W. M. L. De Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament, 1958, S. 40 ff.

1- العبرانية هي ديانة الفاجعة، وتاريخ تأديب الرب لشعبه والعبودية والضعف الداخلي والخارجي، والانقسام القومي والاضطهاد، وهو تاريخ طويل من العجز المؤلم، والموت البطيء الذي لم تسبقه حياة حقيقية[1]. أما المسيحية في المقابل فهي الديانة، التي تواسي في المصيبة وتنجي منها.

2- وجهات النظر المحددة في العقيدة الدينية العبرية هي:

أ- تأسيس عالمية مثالية.

ب- إشارتها الرمزية إلى التميز الثيوقراطي[2].

وبهذا أثيرت التأملات الفكرية المميزة لعلم العهد القديم في القرن التاسع عشر عن علاقة الجزء بالكل والتي كانت تنعكس بالفعل في القرن الـ18.

3- مبدأ العبرانية هو فكرة وليس حدثًا[3]. ويجب تتبع وعرض تداخل هذه الفكرة في التاريخ.

4- اكتشف التمييز النقدي التاريخي لأول مرة الفجوة العميقة بين ديانة ما قبل المنفى وديانة ما بعد المنفى. واليهودية هي إعادة إنتاج فاشل للعبرانية"[4].

هذه الصورة لديانة العهد القديم نشأت حديثًا نتيجة التفكيك النقدي، وتحمل في طياتها مبادئ واضحة للوضع التاريخي الفكري الذي يمكن تحليله وتحديد أصله. وتجدر الإشارة في هذا الموضع أن دى فته قد أثر بأسلوبه وموضوعاته على بحث العهد القديم في العقود التالية له.

---

[1] A. a. O. S. 72 f.

[2] A. a. O. S. 77. f.

[3] A. a, O.S. 87.

[4] A. a. O. S. 103.

وأراد دى فته خلافًا لمعلمه فيليب جابلر أن لا يخفي نقد الكتّاب المقدس عن المجتمع. ولذا سأل: "أينبغي على الكهنة أن يعبروا أمام الشعب عن قناعة مختلفة عن التي يمتلكونها؟ أينبغي أن يمارسوا الكهنوت القديم مجددًا؟"[1]. وترجم دى فته "الكتّاب المقدس للعهد القديم والعهد الجديد" لدائرة الكنيسة. وقد عبر في المقدمة عن قناعته الأساسية، عندما كتب: "كل حقيقة هي أفضل من الخطأ، حتى وإن لم يتم الانتباه إليه. والإيمان الذي لا يتوافق مع الحقيقة فمن المستحيل أن يكون هو الإيمان الصحيح".

48. تفسير دى فته للمزامير

نُشرت الطبعة الثانية من "تفسير المزامير" لفيلهلم مارتن لبرشت دى فته عام (1823). وعلى العكس، من الطبعة الأولى التي كان بها بعض نقاط الضعف لغويًا تميزت الطبعة الجديدة بالاستعمال التفصيلي لمعجم فيلهلم جزينيوس. ويمكن عند مقارنة الطبعتين اكتشاف أهمية أعمال جزينيوس لتفسير العهد القديم. وكما اعترض فيلهلم جزينيوس على التأريخ المتأخر في الطبعة الأولى من عمل دى فته عن "تفسير المزامير". فقد نشأت العديد من المزامير في عصر المكابيين. وتم إجراء تغييرات كبيرة في الطبعة الثانية. ولكن دى فته كان بشكل مبدئي مرنًا في مسألة التحديد التاريخي للمزامير. فلم يشارك كثيرًا في الفرضيات والمحاولات من مختلف الأنواع لتتبع أثر المواقف التاريخية. فقد سادت اهتمامات ومعايير جمالية، كما سيتضح فيما بعد. قارن أيضًا عمل رودولف سميند حول "بحث فيلهلم مارتن لبريشت دى فته في العهد القديم والعهد الجديد"، 1958، ص120 وما يليها.

سار دى فته في تفسيره للمزامير على خطى هيردر. وتم تعريف سفر المزامير بأنه "مجموعة من القصائد الغنائية"[2]. ونقرأ في تعريف آخر أشمل: "إن جوهر الشعر الغنائي

[1] A. a. O. S. 65.

[2] Commentar über die Psalmen, 2. Aufl. 1823, S. 2.

هو التعبير المباشر عن العاطفة، والمشاعر هي المجال الذي تتحرك فيه المزامير". "وأغلب المزامير هي دفقات قلب متحمس عاطفياً، ونتاج غنائي للحماس والثورة الفكرية"[1]. ولقد سادت التصورات النفسية الرومانسية التي أدخلها هيردر. ونندهش من مصادفة مواقف انطلاق تفسيرات متشابهة حتى في بعض الصياغات في سلسلة الموروث التفسيري هيردر- دى فته- جونكل. وتم استدعاء لوتر باعتباره شاهداً أساسياً على صحة هذا الفهم. فاقتبس دى فته وجونكل من عمل لوتر "مدخل إلى المزامير" الفقرة التالية: "أين يجد المرء كلمات عن السعادة أكثر رقة من مزامير المدح ومزامير الشكر؟ ففيها تنظر في قلوب كل القديسين مثلما تنظر في حدائق جميلة مسلية، ومثلما تنظر في السماء التي تنمو فيها زهور رقيقة من كل الأفكار الجميلة والمرحة عن الرب وإحسانه..."، نفهم الآن بشكل جمالي نفس ما أوضحه لوتر بالصور.

حاول دى فته في مقدمته لتفسير المزامير أن "يصنف" المزامير الكثيرة. وبهذا استوعب فكرة هيردر وأوجستي. فقد سعى هيردر وأوجستي إلى عمل تجميعات وتصنيفات حسب الشكل والموضوع. والتقط دى فته هذه الأساليب ومضى في الطريق، الذي فيه- بعد حوالي مائة عام- قام هرمان جونكل بتحليل الأنواع على أساس الأبحاث في تاريخ الشكل. وإذا قارنا كتاب "مدخل إلى المزامير" لجونكل وبجريش مع النتائج التي حصل عليها دى فته، فيمكن التأكد من أن ست مجموعات (مصنفة) كانت معروفة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، وهي:

1- الترانيم، 2- المزامير الشعبية التي أخبر فيها بالتاريخ القديم لإسرائيل (تحدث جونكل لاحقا عن المزامير التاريخية)، 3- مزامير صهيون ومزامير الهيكل، 4- مزامير الملك، 5- مزامير الرثاء، حيث تم التمييز بين المرثية الفردية والمرثية الشعبية، وحيث الحديث عن "القصائد التعليمية" و"مزامير الشكر"، 6- المزامير الدينية والأخلاقية"[2].

---

[1] A. a. O. S. 2.

[2]- A. a. O. S.3 ff.

هذه التصنيفات هي عمل مدهش من التمييز الموضوعي والذي كان يجب على جونكل أن يلفت الانتباه إليه في التاريخ السابق للبحث. لقد كان تصور بحث الأنواع اللاحق موجودًا عند دى فته، حيث ذكر: "من يقرأ المزامير قراءة عابرة ستلفت نظره الأفكار والتعبيرات والصور فيها"[1]. وكذلك نجد عند دى فته التفسير التاريخي الديني للمزامير، كما هو موجود عند جونكل باستعمال "تاريخ التدين ": "الدين موجود فقط في حياته الحقيقية ووجوده، حيث يعيش في وجدان الفرد. وإذا انتقل الدين إلى العقائد الجامدة والأساطير، فإنها تتحجر وتتجمد إلى حد ما"[2].

لقد تم فصل الحركات الوجدانية الأصلية للعصر المبكر والأشكال الجامدة للعصر المتأخر عن بعضها البعض. وهناك طريقة ملاحظة واحدة، كما أجراها جونكل لاحقًا بشكل منهجي، أوضحها دى فته بقوله: "أزعم أنه كلما أصبح الموضوع أكثر صعوبة وحيرة، وكلما كانت الأفكار فياضة وأكثر جرأة وتوغلاً، كلما كان المزمور أقدم. وكلما كانت لغته أكثر سهولة وتأدبا وانسيابية، وكلما كان المضمون أكثر وضوحًا وتنظيمًا وتخطيطًا، كلما كان المزمور قد نشأ في زمن متأخر. فقد تم تأليف المزامير المتأخرة بلغة فنية وليس بلغة واقعية..."[3]. وتقدم هذه السمات التوضيحية الأبحاث الأكثر تنوعًا في القرن التاسع عشر. فقد التقط فلهاوزن، وكذلك جونكل هذه السمات باعتبارها مبادئ تحديد للعلاقة بين الأدب والتاريخ. فطور دى فته هنا- بكل ما تعنيه الكلمة- تصورات صانعة للعصر. واختلفت هذه التصورات عن هيردر في نقطة حاسمة. فبينما التفت هيردر بحماس إلى "الوثائق الشعرية القديمة"، فصل دى فته التركيبة الرومانسية بين "العصر القديم" و"الوثائق" إلى تصنيف متباين بين "التاريخ" و"الأدب".

---

[1] A. a. O.S. 22.

[2] A.a. O. S. 5.

[3] A. a . O. S. 23.

لقد صقل الحس التاريخي والمغزى الأدبي من خلال النقد. وهكذا أظهرت الأبحاث مهام وطرق بحث الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. وانطلق "تاريخ الأدب" عند فلهاوزن و"تاريخ الأدب" عند جونكل من دى فته. وتم الاعتراف بشكل أوضح بالحاجة إلى فهم أكثر دقة للمراحل التاريخية والمكونات الأدبية ومهمة تخصيص الناشئة عن هذه الأعمال. واستطاع دى فته التحرر من التركيبة الرومانسية، لكن تصنيفاته "قديم" و"حديث" تشير بالفعل إلى الإطار الكلي للاختلافات المرتقبة.

تم إجراء محاولات في عصر البحث النحوي التاريخي من مختلف العلماء لشرح وفهم المزامير انطلاقًا من تاريخ إسرائيل. فكان ذروة هذا الاتجاه البحثي التاريخي في وقت لاحق هو عرض عمل يوستوس أولسهاوزن حول "تفسير المزامير". لقد أثنى دى فته على هذه الجهود من أجل الموقف التاريخي للمزمور ولكنه أكد ما يلي: "لكن المرء لم يستعمل سوى قدرًا ضئيلًا من النقد، واكتفى بأي تركيبة ممكنة وأهمل النظريات. ومن المؤكد بل ومن الضروري بالنسبة لي هو ما يسعى إليه المرء عند البحث والتفسير وما يجب أن يضحي به المرء من أجل الآخرين. ومن الأفضل أن يعرف المرء أقل مما يعرفه المرء بتأكيد أكبر! لذلك يبدو لي من الأفضل عدم إصدار أي تفسير تاريخي غير مؤكد ..."[1].

حافظ دى فته في تفسيره للمزامير على هذا النظام النموذجي للإجراء المنهجي. ورغم أن هدفه هو دائمًا تطبيق روح البحث التاريخي في تفسير الكتاب المقدس، فإنه اتسم بالتحفظ الشديد عند تفسير المزامير في هذه الناحية. ولسوء الحظ، التزمت تفاسير قليلة فقط للمزامير في القرن التاسع عشر بهذا التحفظ والانضباط. ويمكن للمرء أن يذهب أبعد من ذلك، ويظهر كيف أن دى فته- على الرغم من كل المساعي التاريخية في مجال المزامير- يكشف بشكل أساسي عن المشكلة الكاملة للجانب التاريخي في مجال المزامير. ونادرًا ما يستكشف دى فته اتجاهًا تاريخيًا واضحًا. ويتم في معظم الحالات تقييم الخيارات ومناقشتها بشكل نقدي.

---

(1) A. a. O. S.92.

أعرب دى فته عن شكوكه خصوصًا فيما يتعلق بالسؤال إذا كان يمكن افتراض داود كمؤلف لمزمور ما. وذكر في الطبعة الأولى من عمله حول "تفسير المزامير" (1811) عن المزمور الثاني والثلاثين ما يلي: "إذا كان مزمور ما قد كتبه داود ويمكن توضيحه انطلاقًا من حياته، فإنه كذلك. لكن الحكاية المذكورة لا تتناسب بشكل تام. لأنه وفقًا لهذه الحكاية لم يعترف داود بخطيئته، ولكن وبخه عليها ناثان." (ص269). تم العثور على أصل كل الشكوك والانتقادات في الأفكار الأساسية المنهجية الظاهرة في عام (1806). فورد في كتاب "إسهامات في مدخل إلى العهد القديم"، في المجلد الأول ص158 ما يلي: "النقد الوحيد الممكن عن المزامير ويمكن أن يكون مثاليًا بما فيه الكفاية بالنسبة لنا هو النقد الجمالي. فهذا العالم يستطيع النظر في قطوف الزهور المتنوعة الموجودة في المزامير ويحدد وفق قيمتها الداخلية ترتيبها في إكليل الشعر العبري". وبهذا حلت المبادئ الجمالية محل التصنيفات التاريخية، والتي تبدو بشكل أكثر عمومية وفق ما هو قديم وما هو متأخر. والباحث في المزامير "سيكتشف ما هو أصلي وما هو تقليد، وما يحمل لون الربيع الشاب وما يحمل لون الخريف المتأخر، وسيفضل التخلي عن توجيه هذه الأناشيد إلى عصر تاريخي ومؤلف. وسوف يهمه قليلا إذا كان داود ابن يسى أو شاعر متأخر مجهول قد ألف هذا أو ذاك النشيد وإذا كان يمكن تحديد تاريخ هذا النشيد بخمسمائة عام قبل أو بعد. وإذا تنفست الروح الداخلية شباب القرون المبكرة، فيكون العمر المبكر حاسمًا بالنسبة لها". (المرجع السابق ص158). ولا يمكن إساءة تقدير تأثير هيردر على رؤية الأمور. وللتفاصيل قارن يوآخيم بوشمان "تفسير العهد القديم والفكر التاريخي"(رسالة دكتوراه، هامبورج 1959، ص293 وما يليها).

كان دى فته متحفظًا فيما يخص أي "تفسير لاهوتي". وكان هدفه تهيئة الظروف لتوضيح ما يكتب عن الكتاب المقدس من "ظروف تاريخية حقيقية وخصوصية". وكان متحفظًا في الهجوم على الأرثوذكسية والعقيدة. ورفض التفاسير التقليدية في المواضع البارزة فقط. فقال عن التفسير المسيحاني للمزمور الثاني: "لا يناسب المزمور المفاهيم اليهودية ولا المسيحية عن المسيح. ووفق تلك المفاهيم ينبغي أن

يهزم المسيح الأمم ويخضعها، ولكن في المزمور ثارت الأمم الخاضعة ضده وتحررت. فالمسيح وفقًا لهذه المفاهيم ليس خاضع الأمم وبيده صولجان حديدي. ومملكته ليست من هذا العالم"[1]. كان دى فته نقديًا وحذرًا في كل تفسيراته.

49. أفكار دى فته الأساسية في التأويل

إن عرض أفكار دى فته الأساسية في التأويل في هذا القسم تتوجه إلى مبادئ التفسير التي ظلت ثابتة في رسالته الحياتية الثرية بالحركات، ونبدأ بتوضيح من "عقيدة الكتاب المقدس": "بما أن الوحي التاريخي لا يمثل لنا شيئًا أكثر من الوحي الداخلي وكلاهما يتطابقان، لذلك لا يمكن أن يعطي أي شيء ليس موجودًا فيه. ويجب عرضه أيضًا في الأشكال المناسبة له. ويجب على أي حال إثارة الوعي وتشكيله بما يعزو إلى الدين، وذلك من خلال الوحي التاريخي، ولكن مع إضافة النشاط الداخلي الخاص، وليس بإذعان لحكم التقليد التاريخي"[2]. فنعلم في هذه الفقرة الأساسية والحاسمة الربط بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. فالوحي التاريخي هو عامل إثارة التشكيل الذي "يعزو إلى الدين". لكن على الفور يجب أن يشير "النشاط الداخلي" للوعي الديني، الذي لا يسلك مسلكًا سلبيًا، وإنما إيجابيًا مع الوحي التاريخي. ويجب أن يشير التأويل إلى هذه العلاقة التبادلية بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. وفهم دى فته النقد التاريخي "تأويلا أعلى". ويعمل المؤرخ في البداية باعتباره مفسرًا. "يجب أن يفهم مرجعه ويتعمق في أفكاره ويجعل آرائه خاصة به. والقوانين العامة للتأويل هي أيضا قوانين التفسير التاريخي، ويجب أن يخضع لها المؤرخ أيضًا"[3] وهذا يعني أيضًا: أن النقد التاريخي يبدأ "بالعمق في ..." وهو يتحول إلى فهم النصوص والسيطرة عليها، والتي من خلالها ينقل الوحي التاريخي. ويجب على المؤرخ

---

[1] A. a. O. S. 10.5/106.

[2] W. M. L. De Wette, Biblische Dogmatik, 1818, S. 31 f.

[3] Beitr. z. Einl. i. d. A. T., Bd. 2, 1806, S. 3.

أن يسلك مسلكًا تفسيريًا نقديًا، وليس متلقيًا سلبيًا. وسوف يرى النور الحقيقي إذا استطاع تجاهل الكل (العهد القديم). وسوف يتمكن من اكتشاف وتصحيح تحيزات كثيرة وخداعات كثيرة وأخطاء كثيرة[1]. والمؤرخ مؤهل لهذا النقد بفضل نظرته العامة و"وحيه الداخلي". والعمل الواجب إنجازه هو طريقة التفسير بـ "المعنى الأرقى": إن "كل العلاقات القائمة هي موضوع البحث في هذا التأويل الأعلى، ومهمة ملاحظتها ككل متكامل هي مهمة الكاتب الذي يجب أن يفسر". ولكن يجب أن تكون نتيجة هذه الطريقة النقدية في التفسير "المدخل، وليس المنتج"[2]. وبعبارة أخرى نقول إن ما يرى في النور الآخر الحقيقي وما يتم استدراكه بنظرة شمولية لا يجب فهمه وتقييمه باعتباره تركيبة، وإنما باعتباره إذعانًا ناشئًا عن عملية البحث. ويسمح على الهامش فقط بالسؤال عما إذا لم يكن دى فته مخطئًا عند وضع هذه المبادئ "للتأويل الأعلى". لأنه- كما رأينا- إذا كان "الوحي الداخلي" للوعي الديني نشاط يعزو إلى مصدر قوة، فمن ثم يمكن الشك في أن الأمر يدور في العملية النقدية حول "مادة أولية ". ولم يتم التغاضي عن إنتاجية الوعي الديني في الأسلوب النقدي. ورغم ذلك يستبعد تحديد الارتباط أي تحيز بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. وبالإضافة إلى ذلك دعا دى فته باستمرار إلى التواضع وضبط النفس في الأحكام. "إن ورشة العمل الداخلية للتاريخ تتصرف بشكل جاف وغير مفهوم مع مجهود أولئك الذين أرادوا تنويره بالاجتهاد الموجه بطريقة منهجية. ولا يمكن تفسير أي شيء في الواقع، وكل حقيقة هي نتاج أسباب لا نهائية تدور في الخفاء. ويرتضي المرء بجهله ويستبيح لنفسه التدخل فيما يفشل التدخل فيه. وآلاف الأخطاء هي نتاج هذه الجهود. ومجموع خبرتنا الإنسانية المحدودة التي نستعملها كمعيار، لكنها لا تكفي للتنوع اللانهائي للتاريخ. والمعيار الذي نتوجه ونوضح وفقه ضيق وضعيف"[3].

---

(1) A. a. O. S. 7.

(2) A. a. O. S. 8.

(3)- A. a. O. S. 9 f.

يمكن معالجة مشكلة الأسطورة باختصار شديد. وأدخل دى فته إلى المسائل المتعلقة بالأسطورة من خلال معلمه يوهان فيليب جابلر. يُفهم علم الأساطير مع علم الرموز على أنها تعبير عن الحياة الدينية. ويبدو تعريف دى فته له كما يلي: "العقيدة هي موضوع يخص الفهم، والرمز يخص الشعور، والأسطورة تخص الخيال. وتعبر العقيدة عن نفسها في المفهوم، ويعبر الرمز عن نفسه في الصورة الجمالية، وتعبر الأسطورة عن نفسها في التاريخ. والعقيدة هي موضوع البحث في الإيمان، والرمز هو الاحترام بانتباه شديد، والأسطورة هي ليست هذا ولا ذاك، وإنما لعب حر بالشعر" (عقيدة الكتاب المقدس، الطبعة الثانية 1818 ص35). وإذا فهمت الأسطورة بهذه الطريقة على أنها "مسرحية مجانية للشعر"، فإن الأسطورة والتاريخ يستبعدان بعضهما البعض. ومع ذلك، يجب أن نتذكر أن الأسطورة تنبع من الفكر التاريخي المتماسك. إنها ظاهرة يجب تفسيرها من حيث فلسفة الدين، والتي تعد بالمعنى التاريخي خاصية للعهد القديم" (يوآخيم بوشمان "تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي"، رسالة دكتوراه، هامبورج، 1959، ص218).

عرف دى فته في عمله اللاهوتي باستمرار بشكل أكيد ما يلي: كل الأبحاث تخدم ممارسة الكنيسة. ولذلك سأل عن مبادئ "التفسير البنائي". ولكن ماذا يمكن فهمه من كلمة "بنائي"؟ تقول الإجابة: "بنائي هو ما يبني ويوسع بناء الحياة الدينية الأخلاقية، أي ما يشجع ما يمد هذه الحياة بالإثارة والغذاء والنور والقوة، وهو ما يوفر للمشاعر الإيضاح والقوة والاستطلاع والمواساة والطمأنينة"[1]. وتحدث سيملر وهيردر بشكل موحد عن هذا التعريف "للتفسير البنائي". ولكن علم التأويل اللاهوتي له مهمة تنظيم العملية التفسيرية المؤدية إلى التوضيح. والقاعدة الأساسية هي: "... إن التفسير البنائي يجب أن يعتمد بالكامل على التفسير النحوي التاريخي ونتائجه"[2]. وحتى لو كان هناك اختلاف بين المنهج التفسيري التاريخي والمنهج التفسيري البنائي، بين التأويل الأعلى والتأويل اللاهوتي، فيجب الاعتراف بهذه العلاقة دون قيد أو

---

[1] Über die erbauliche Erklärung der Psalmen, 1836, S. 5.

[2] A. a. O. S. 36.

شرط. فالنقد والتفسير التاريخي يكمن في كونه الأساس الذي يبنى عليه التأويل اللاهوتي العملي. إذا أراد التناول البنائي للكتاب المقدس رفض الأبحاث التمهيدية للتفسير النحوي التاريخي وتنحيتها جانبًا، فإنه سيصبح مسرحية للفكاهة الدينية ويفقد تقديس وقوة الحقيقة"[1].

تعد الإشارة إلى المسيح أمر بالغ الأهمية من أجل التطبيق الصحيح للتفسير البنائي. ويؤكد دى فته على ما يلي: "يكمن في العهد الجديد قانونية الأسفار الذي وفقًا لها يجب أن نقيس العهد القديم. وهذا هو الأساس. وما يعد بالنسبة للعهد القديم قانونيًا ما هو مطابق لقانون العهد الجديد"[2]. ولقد كانت أفكار شلايرماخر صحيحة عندما ذكر ما يلي: "إن حياتنا المسيحية لها بداية ونقطة نهاية في المسيح، والكتاب المقدس يشهد لها. ولذا يجب علينا أن نبحث فيه عن غذاء ووحي حياتنا"[3].

إن شهادة العهد القديم عن المسيح التي طبعتها قانونية العهد الجديد: يرافقها "دليل كنسي": "من الطبيعي أنه عند التناول البنائي يتم أولاً فهم ما فعله الرب مع إسرائيل مباشرة، لأن المسيحيين يشتركون أيضًا في هذا، ثم يتم توسيعه على أساس اكتمال فعل الرب الموحي والمسبب للخلاص في المسيح"[4].

لكن كيف يحدث- بمعنى شهادة المسيح- التفسير البنائي؟ تعد ملاحظات دى فته عن مزامير الملك في العهد القديم ذات دلالة كبيرة. وتؤثر "رمزية الحكم الديني" في ديانة إسرائيل الراسخة في تاريخ الديانة والتي تناولها النقد التاريخي، إذا تم تفسير المزامير 2: 45، 72: 110: "بما أن الملك الثيوقراطي هو نموذج للمسيح الذي يكتمل في سيطرته الروحية كل ما كان غير كامل بشريًا أو يؤمل في اكتماله، لذا

---

(1) A. a. O. S. 5.

(2) Das Wesen des christlichen Glaubens, 1846, S. 366.

(3) Über die erbauliche Erklärung der Psalmen, S. 5.

(4) A. a. O. S. 46.

يجب تفسير هذه المزامير بشكل مثالي، وبالفعل تعلق كثير من المفسرين بالإشارة المباشرة إلى المسيح. ويجب الحفاظ على هذا التفسير بحيث لا يتحدد قبول أو عدم قبول نبوءة مباشرة. وعلى الأقل، لا يجب أن يعلو صوت المعارضة النقدية (والتي تعد غريبة على الغرض البنائي) لهذه الرؤية. وفقط الفقرة من مزمور 45، والتي تدور عن زوجة الملك الشابة المعشوقة، لا تحتمل وفق رأيي أي تفسير نموذجي. ويمكن أن أستعملها في ملاحظة السعادة الزوجية التي تعتبر مهمة للملك"[1]. وهذه التوجيهات الجديرة بالملاحظة للتفسير النموذجي تبعد كل الاعتراضات النقدية عن الغرض البنائي المنشود.

يتحول التفسير العقدي واللاهوتي العملي الذي يربط نفسه بقانون العهد الجديد ليصبح حرًا في النوايا الجديدة، والتي عبر عنها المزمور الثاني بشكل جيد: "إن مسيح الرب بأرقى معنى هو المسيح. لقد كرسه الرب، وقرر أن يكون ملك مملكته في السماء والأرض"[2]. فالممسوح بالزيت في العهد القديم هو نموذج للمسيح. لكن يجب الآن أن نولي اهتمامًا بقاعدة تأويل مهمة. فلم يكن دى فته مهتمًا بتقديم دليل نبوءة من داخل الكتاب المقدس يحقق تأملات توافقية بين النموذج والتحقيق. وتم خط ارتباط إنشائي اجتماعي مع الحاضر: "...وهكذا يمكن أن نسمي الملوك والموظفين ممسوحين. لأنه في دولة مسيحية ينبغي أن تسود العدالة، وينبغي التعامل مع شرائع الرب بشكل صحيح وتمارس التربية الأخلاقية. ويمكن أن نسمي الممسوحين خدام كلمة الرب، الذين يعلنون الحقيقة، ويربون الناس على الإيمان والحب ويقتربون من مملكة الرب أكثر من الموظفين الدينيين. فممسوحي الرب هم أولئك الذين يعملون في هذه أو تلك الوظيفة في تعيين شرعي أو بإرادة حرة من

---

[1] A. a. O. S. 50.

[2] A. a. O. S. 51.

أجل مملكة الرب ومن أجل الإصلاح الأخلاقي للإنسان"[1]. ويحتاج هذا التوجه إلى الحاضر تأملات وطلبات نقدية تفصيلية. ويعتبر "الإنشاء" بالنسبة لـ:دى فته ليس فقط حدثًا شخصيًا، وإنما أيضًا حدثًا مجتمعيًا. وبهذا أقيم جسر من الحكم الديني الإسرائيلي إلى "الدولة المسيحية". وبالاتجاه إلى العلمانية توسعت علاقة المسيحية المتحققة في الموروث العقدي للمسيحية (نتذكر بوجه خاص كالفين وكتّاب العقيدة المسيحية في هايدلبرج) إلى الوظيفة الثالوثية للمسيح في حياة المجتمع وموظفيه (الممسوحين). وهذا المنهج الذي نشأ في القرن الثامن عشر أفضي إلى المساواة بين شعب الرب في العهد القديم ومملكة الألمان الجرمانية المسيحية.

إن التحويل المرصود لنماذج الأشخاص والمؤسسات في العهد القديم إلى الأمثلة التوضيحية يغطي "مراحل الحياة" لتاريخ الديانة الذي يتم تناوله بشكل تاريخي نقدي. ونصادف في التطور الديني لإسرائيل أمورًا بشرية ودنيوية وأمورًا مؤقتة وغير مكتملة، يمكن نقل محتواها الرمزي إلى الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ويمكن نقله بمغزى المثل العليا والنصائح والتوجيهات التوضيحية الداعمة للأخلاق. عندئذ لا تنعكس فكرة الحكم الديني من الناحية اللاهوتية، ولكن تمت إعادة استيعابها أخلاقيًا.

لكن تم تأمل ما استطاع التفسير النحوي التاريخي أن يكتشفه وما يجب أن يثبته التفسير البنائي في الطبقات الأعمق. واستعمل دى فته التمييز التالي "بوعي- بدون وعي، مباشر- غير مباشر". فالتفسير النحوي التاريخي يجب أن يدرك ما أعلنه الكاتب بوعي. وكان كاتب الكتاب المقدس على وعي بالمضمون المميز والخاص بالعهد القديم أو العبرانية، التي محورها هو الحكم الديني"[2]. ولكن يرتبط شيء من اللاوعي بكل هذا. ما هو هذا "اللاوعي"؟ نثار في اللاوعي بطريقة غامضة وتبدأ في العهد الجديد

---

[1] A. a. O. S. 51.

[2] A. a. O. S. 14.

"الروح الإلهية" بأنها تملأ مشاعر المتحمسين والمتدينين بمعارف لا يستطيعون السيطرة عليها ولا التعبير عنها بشكل واضح ونقي. وهي تتحرك في عنصر حياتي، يشكل باستمرار نسيمه الخلاق وفق صور أصلية مجهولة لهم. وهو يستعملهم كأدوات غير واعية في حكمه، وكعروض للحياة الإنسانية الإلهية المتوقع اكتمالها في المسيح والمستمرة في التطور من مرحلة إلى مرحلة في الصراع مع الفكر الدنيوي[1]. " وينطبق الشيء نفسه على التمييز بين "مباشر- غير مباشر". والروحانية التخمينية تشرف علاقة العهدين (القديم والجديد) وتتضح في التأويل.

استطاع التفسير البنائي -بالاعتماد على الروح الإلهية- أن يبرز المغزى الديني للعهد القديم. وبهذا يتضح أيضًا فهم المثل العليا. وليس هناك أي وعي في كل المثل العليا وكل ما هو نموذجي. فالروح تنتمي إلى مجال اللاوعي. واللاوعي الذي نقر به ونستوعبه في العهد القديم هو من حيث طبيعته شيء عام وغير محدد ومتأرجح ... والإنسانية العامة هي تلك التي تربط العهد القديم مع العهد الجديد بخلاف الحقائق الواعية بوضوح والنبوءات الواضحة بالمسيح وتعين عنصر الحياة الذي يستمر في تطوير العهد القديم إلى العهد الجديد"[2].

يعرض هذا التوضيح الأخير كل إشكالية تأويل دى فته. وتم في الوقت نفسه التأكد من صحة منهج توجه أقوال نص العهد القديم إلى "الإنسانية العامة" وإلى المجتمع والسياسة. فحيثما يتحقق تحديد علاقة العهدين بوجه عام، يمكن أن ينشط الوحي الداخلي ويتم إعطاء مجال وحق للاهوت الطبيعي في التأويل. فالعالم عند دى فته هو مرآة لوحي الرب ونظام العالم الأرقى"[3].

---

[1] A. a. O. S. 52.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1835 II S. 22.

[3] Biblische Dogmatik, 1831, S. 19.

50. أهمية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم

قبل أن نتناول في مبحث 51 "لاهوت الكتّاب المقدس" لفيلهلم فاتكى فمن الضروري محاولة التعرف على تأثير فلسفة التاريخ عند هيجل على علم العهد القديم، من البديهي أن تركز هذه المحاولة في إطار عرضنا فقط على بعض الملامح القليلة للنظام وتبرز الأفكار الرئيسية الجوهرية للعصر التالي.

يجب النظر إلى كتابات هيجل اللاهوتية الأولى من خلال هرمان. فالمخطوطات التي عرفت لأول مرة في سنة (1907) لا تقدم فقط معلومات عن رؤية شاملة غير ممكن دحضها للعهد القديم، وهي الرؤية التي مثلها هيجل الشاب في سياق إيديولوجية زمنية نموذجية، بل تفتح النظر في مادة تاريخ الفكر، التي تبرز منها فلسفة التاريخ اللاحقة[1]. وتظهر في الكتابات المبكرة "الروح المطلقة" ككائن إغريقي واضح. ويظهر في مقابله إله إسرائيل واليهودية باعتباره "شيطانًا من الكراهية". وتشكلت ازدواجيات ميتافيزيقية. ويمكن اعتبار ديانة العهد القديم لا تتعارض مع دين الإنسانية بناء على المعيار الإنساني للإغريق. فيقرر هيجل قائلًا: "إن مأساة شعب اليهود ليست مأساة إغريقية. فهي لا تثير خوفًا ولا شفقة، لأن كلاهما لا ينبعان إلا من مصير المغالطة الضروري للوجود الجميل، ولا يمكن إلا أن يثير الاشمئزاز. إن مصير شعب اليهود هو مصير مكبوت Macbeths، ظهر من الطبيعة ذاتها ارتبط بكائن غريب ودهس واغتال في خدمته جميع الأشياء المقدسة ذات الطبيعة البشرية وتركته آلهته (لأنها كانت أشياء وهو كان عبدًا لها في النهاية وانهارت معتقداته"[2]. ويمتد هذا الحكم أيضًا إلى الأنبياء: "أشعل الأنبياء اليهود ألسنة اللهب من خلال شعلة شبح واهن، وحاولوا إعادة إنتاج قوته القديمة ووحدته السامية القديمة بتدمير الاهتمامات المتعددة في ذلك العصر. وأصبحوا متطرفين باردين ومحدودين

---

(1) انظر:

H. P. Schmidt, Verheißung und Schrecken der Freiheit, 1964, S. 216 ff. H. Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, 1967, S. 1 ff.

(2) Hegels theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, 1907, S. 260.

وغير مؤثرين بتدخلهم في السياسة، وتذكروا الأزمنة الماضية وأحدثوا خللًا في الأزمنة الحاضرة، لكنهم لم يجلبوا أزمنة مختلفة"[1]. وأزيح العهد القديم الأقل قيمة من الناحية الدينية بالكامل من الإغريقية أو من خلال العهد الجديد المفهوم بمغزى الحركة الإنسانية اليونانية. وبلغت حالات الرفض النقدي ذروتها في الجملة التالية: "الروح اللانهائية ليس لها مكان في قلب الروح اليهودية". ووضعت اليهودية كلها في ظلال قاتمة: "كل الأحوال التالية لشعب اليهود حتى الحالة الرثة والوضيعة والحقيرة التي لا يزال موجودًا فيها في العصر الحالي ليست سوى نتائج وتطورات لمصيره الأصلي، الذي واجه قوة لا نهائية يعارضها هؤلاء على نحو تافه، حتى ارتضت به روح الجمال وأبرزته من خلال التصالح"[2]. إن الازدواجية الميتافيزيقية، التي تنبثق منها كل هذه الأحكام، تنقل انطباع عن روح معاداة السامية التي تطورت في القرن التاسع عشر وفرضت نفسها بالتدريج. ونقلت كراهية اليهود السرية بروح العصر الجديد، وتأسست إيديولوجيًا من خلال الميتافيزيقيا الازدواجية التي يكون فيها "الرب" "روحًا مطلقة" وهي الصورة المقابلة في العهد الجديد اليوناني لإله إسرائيل الذي تم تفسيره باعتباره "شبحًا للكراهية". ويجب على المرء أن يراقب الآثار المترتبة على هذه الفكرة لأن المبادئ الازدواجية تحدد كثيرًا علم العهد القديم.

رغم ذلك غيّر هيجل موقفه عن العهد القديم. فنصادف في كتاب فلسفة التاريخ العظيم صورة جديدة تعطي دافعًا للتساؤل التالي: إلى أي مدى تستطيع "الروح المطلقة" باعتبارها استحضارًا روحيًا يونانيًا وميتافيزيقيًا للموروث المسيحي، أن تصل إلى رسالة العهد القديم الخاصة بإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، والذي ليس إلهًا للفلاسفة (باسكال). ولقد أثر مصطلح العلم لدى هيجل تأثيرًا كبيرًا في أبحاث تاريخ الدين في العهد القديم والذي فرض نفسه بالتدريج منذ دى فته: "العلم هو معرفة "الروح المطلقة". وبتصورها في شكل اصطلاحي يتم إلغاء كل ما هو غريب في المعرفة، وهذه

[1] A. a. O. S. 259.

[2] A. a. O. S. 256.

المعرفة نالت المساواة الكاملة مع نفسها. فالمصطلح يفهم نفسه كمضمون"[1]. وفيما يتعلق بفهم الدين، فإن فرضية التعريف تحمل الآن: "الدين هو علاقة الروح بالروح المطلقة. وبهذه الطريقة تعد الروح باعتبارها روحًا عالمة فهي المعرفة. وهذا ليس فقط سلوك للروح إلى الروح المطلقة، وإنما الروح المطلقة نفسها هي المشيرة إلى ما نضعه كاختلاف على الجانب الآخر. وفوق ذلك، الدين هو فكرة الروح التي تتصرف مع نفسها، وهو الوعي الذاتي بالروح المطلقة"[2]. وفي الدين، تعد الروح العالمة بنفسها هي وعيها الذاتي النقي والخاص بها. وتجب رؤية تطور الدين في أفق فلسفة الهوية هذه، أي حركته والإجراء العملي.

إن النظام المكون من ثلاث مراحل، تمر بها الروح المطلقة حتى تظهر، و"الوعي بنفسها في فرضية وفرضية مضادة، وفرضية توفيقية، عبر عنه هيجل في عناصر متعددة الأطراف"، تدرك واقعًا واحدًا من نفس العملية. وبما أن بحث العهد القديم قد استوعب هذا النظام بوجه خاص في "لاهوت الكتاب المقدس" لفاتكى، ودمجه في عرض تاريخ ديانة إسرائيل، فيجب على الأقل فهم اثنين من هذه المراحل. فنصادف نظام المراحل في كتاب "فينومينولوجيا الروح"، وهي عبارة عن الديانة الطبيعية والديانة المصطنعة والديانة السماوية. ويشرح هيجل: "المرحلة الأولى "للروح" المتمثلة في مصطلح الدين نفسه، أو أنه دين مباشر وبالتالي دين طبيعي، وفيه تفهم الروح نفسها ككائن في شكل طبيعي ومباشر. ومع ذلك ففي المرحلة الثانية من الضروري معرفة الذات في شكل طبيعتها أو النفس المعلقة. وهي مرحلة الدين المصطنع، لأن الشكل يرتفع إلى شكل الذات من خلال إبراز الوعي حيث يشاهد هذا الوعي فعله أو الذات في هدفه. والمرحلة الثالثة تلغي في النهاية أحادية المرحلتين السابقتين. فالذاتية هي شيء مباشر، مثل مباشرة الذات ..."[3] وهذه هي الديانة السماوية. وتمت في "فلسفة

---

[1] انظر: E. Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938, S. 262.

[2] Philosophie der Religion, 1832, Werke XI S. 128 f.

[3] Phänomenologie des Geistes, 1832, Werke III S. 517.

الدين" صياغة التفسير التالي لعملية المراحل الثلاث: "الأولى هي الروح على الإطلاق كوحدة مطلقة، والثانية هي علاقة الفاعل مع الشيء والرب، لكن ليس مع رب معين، وإنما المشاعر والخيال والفكر بشكل عام. والثالثة هي إلغاء هذا التناقض وهذا الفصل والابتعاد بين الفاعل والرب، وهي تؤثر أن الإنسان يشعر أنه إله في ذاته، ويعرف كيف يرتقي من كونه فاعل إلى إله، ويمنح نفسه التأكيد والمتعة والفرحة ويمتلك الرب في قلبه ويتوحد معه"(1).

فتخمينات منظومة فلسفة التاريخ تدرك المسار التدريجي، أي عملية الروح المطلقة. وإذا سأل المرء عن واقع تاريخ الدين، فنرى كتّاب هيجل يقدم الصورة التالية:

أ- دين الطبيعية

1- دين السحر (الصينيين).

2- ديانة الخيال (الهنود).

3- دين الانتقال إلى مرحلة أرقى (الفرس).

ب- ديانة الفردانية الروحية

1- دين التسامي (الإسرائيليون).

2- دين الجمال (الإغريق).

3- دين النفعية أو العقل (الرومان).

ج- الدين المطلق (المسيحية).

تعتبر ديانة الإسرائيليين "ديانة التسامي". ما معنى هذا؟ في التطور، يمثل العالم الديني للعهد القديم المرحلة الثانية التي انفصلت عن أي ديانة طبيعية. وتم الفصل بين الرب والكون بشكل صارم. وسادت الفردية الروحية أو الذاتية، بحيث يكون

---

(1) Philosophie der Religion 1832. Werke XI S. 37.

الرب هو الوحدة الروحية والقوة والحكمة والقداسة. وهو خالق بقوته وحكمته، وبالطبع يكون المخلوق مجرد "معتدل". وتمتد التأثيرات إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فيظهر كل ما هو طبيعي وكأنه تابع، بل إن الطبيعة ذاتها يتم التخلص منها. ولا نعرف كيف وصل الأمر إلى أن تقوم هذه الديانة "بفصل كل ما هو غريب". ولا يمكن التحقق من هذا تاريخيًا. ولكن علينا أن ندرك على الفور ما يلي: "لأن التسامي إلى الواحد يحدث في هذه الديانة مباشرة، فإنها ديانة محدودة. ويمكن أن تصبح "غير محدودة" لو نفت كل ما هو نهائي، وتجاوزت كل الوساطات. وتظهر هذه المحدودية في الديانة اليهودية في أن الوحدانية ليس لها تحديد، ويتجلى الشيء الملموس والمحدد خارج هذه الوحدانية، وهو ما يظهر في أن الوحدانية تشير ظاهريًا إلى الإنسان أكثر مما تحدده. ولا ينظر إلى العقل إلا على أنه محدد، والرب هو إله شعب اليهود فقط. ولكن في هذه الديانة تم في نفس الوقت حفظ تصور الطبيعة الإنسانية العامة. وعبر مثلًا في مزامير داود عن الشوق إلى التصالح، والداخل الذي يتحد فيه الفاعل مع الواحد"[1].

ليس من الممكن في هذا الموضع أن نتناول تفاصيل هذه السمات المهمة لديانة العهد القديم. وكذلك لن نتجاوز نطاق عرضنا عند مناقشة علاقة "ديانة التسامي" مع "ديانة الجمال" (الإغريق) وديانة الحكمة أو الفهم (الرومان). ويجب التأكيد على أنه تم التغلب على "قيود" ديانة بني إسرائيل لأول مرة في "الديانة المطلقة"، أي في المسيحية. ولأن "الديانة المطلقة" هي ديانة الوحي التي حققت مضمونها. فهي الديانة المكتملة التي تعتبر كينونة الروح في ذاتها. إنها الديانة التي أصبحت هي ذاتها موضوعة فيها هذه الروح؛ إنها الديانة المسيحية. ولا يمكن في هذه الديانة فصل الروح العامة والروح الفردية، ولا يمكن فصل الروح اللانهائية والروح النهائية"[2].

---

[1] Lasson VIII, Meiners philos. Bibl. Bd. 171c S. 725 f.

[2] Phil. d. Rel, Werke XI S. 151.

لقد أثرت فكرة "الروح المطلقة" على الحديث اللاهوتي عن الرب. ويمكن ملاحظة ذلك من المواجهة المميزة التي قام بها هيجل: "اللاهوت عمومًا له هذا المعنى، بحيث ينظر إليه على أنه يعرّف الرب على أنه الهدف الوحيد، الذي يبقى مطلقًا في الفصل ضد الوعي الذاتي، وبحيث يصبح شيئًا ظاهراً مثل شمس السماء إلخ. إن الهدف من الوعي هو الكائن الذي لديه مصير دائم لكونه شيء آخر خارجي. وعلى النقيض من ذلك يمكن للمرء أن يذكر مصطلح الديانة المطلقة، بطريقه تجعله ليس مجرد هذا الشيء الظاهري، وإنما هو الديانة نفسها، أي وحدة هذا التصور الذي نسميه "رب" مع الفاعل"[1].

لقد محت فلسفة الهوية بحديثها عن الديانة المطلقة المتحققة في المسيحية التضاد المشهود به في العهد القديم بين الرب والشعب. ولأن الرب هو "الوعي الذاتي، الذي في حد ذاته هو وعي الرب ..."[2]. كذلك تؤثر إيديولوجية الروح المطلقة على فهم الكتاب المقدس. وباعتبار الكتاب المقدس "شكلًا إيجابيًا" فإنه قد عرض المفتاح لنفسه في المقولة التالية: "الحرف يقتل، ولكن الروح تعطي الحياة" (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس 3: 6).

بهذا يتم وضع مبدأ التأويل. فالآن يعتمد الأمر على الروح التي يجلبها المرء وأي روح تحي الكلمة. ويجب معرفة أن المرء يحضر معه روحًا محسوسة، وهي روح مفكرة ومتأملة أو شاعرة. ويجب أن يكون لدى المرء وعي بهذه الروح النشيطة التي تعمل على فهم هذا المضمون. والفهم ليس تلقي سلبي، وإنما الروح تدرك أن هذا الفهم هو في الوقت نفسه نشاطها الذي تقوم به..."[3].

لكن إذا كانت الروح المطلقة التي تصل بذاتها إلى الوعي هي القوة النشطة الحية للحرف الميت، فإنه يظهر مبدأ الروح المطلقة مكان مبدأ: "بالكتاب المقدس وحده". ويعد هذا إعادة اكتشاف لافتراض الأصل الذي حدث في فرضية هيجل.

---

[1] انظر: E. Hirsch, a. a. O. S. 270.

[2] انظر: E. Hirsch, A. a. O. S. 269.

[3] انظر: E. Hirsch, a, a. O. S. 273.

51. كتاب فليهلم فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس"

ظهر عام (1835) كتاب فيلهلم فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس، عرض علمي مطور لديانة العهد القديم وفق الأسفار القانونية".

لقد مارس تلميذ هيجل في مقدمة الكتاب على الفور نقدًا حادًا للأبحاث السابقة. وحيثما أنجز العمل التاريخي حتى ذلك الحين- خاصة لدى دى فته- افتقد فاتكى إلى العرض الواضح للعملية الحية والتمييز الواضح لسيرها الذي سارته الروح المطلقة عبر التاريخ. ورغم ذلك يعترف فاتكى ببعض الأعمال التمهيدية. ولذلك يفهم أبحاثه كما يلي: "حاولت من الناحية النقدية التاريخية وكذلك من الناحية العقدية، بقدر ما تسمح به صلاحياتي، تكملة وتصحيح الأبحاث السابقة ..."[1] ونصادف هنا مجددًا الاتجاه الذي رأيناه عند دى فته، وهو ربط النقد التاريخي والحدس الكلي معًا"[2]. فالحقائق التاريخية العارضة، يجب أن ترتبط بحقيقة العقل الأزلية والتي تناول البحث النقدي تشكيلها المتنوع. وبذل فاتكى جهدًا من أجل تاريخ ديانة[3] مترابط ومعروض كصيرورة بلا فجوات. وأراد أن يدرك "مراحل التطور". وتم الآن تقسيم حكم الرب الظاهر لأول مرة عند ليسنج (قارن كتاب "تربية الجنس البشري"). واجتمعت الديانة والتاريخ والحقيقة الأبدية واللحظة التاريخية في "تاريخ الديانة". ولوحظ تشابك الروح المطلقة والمسار التاريخي. ووجب على لاهوت الكتاب المقدس أن يبحث ويعرض كيف برزت فكرة الديانة في الأشكال الظاهرية. وتم تحديد المهمة بدقة، وهي: "يعد لاهوت الكتاب المقدس كعلم تاريخي، مستقلاً عن تعاليم الكنيسة والأنظمة العقدية، ويستقي مادته فقط من الكتاب المقدس. ولكن كعلم وكنظام عن الكتاب المقدس يتم عرضه في تأمل التعليم العقدي لعصر ما، وهو يشارك مصير جميع

---

(1) Die bibl. Theol., S. VI.

(2) A. a. O. S. VI.

(3) A. a. O. S. VII

الملاحظات التاريخية ويغير شكلها وفقًا لمختلف مراحل التطور العقدية. وبالتالي لا يمكن للاهوت الكتاب المقدس الموضوعي البحت أن يكون موجودًا"[1]. ومن غير الممكن أن نعرض هنا بوضوح تقريبي منظومة مصطلحات فلسفة التاريخ عند هيجل بل سنقتصر على بعض الأفكار المهمة في لاهوت فاتكي.

نشير في هذا الموضع إلى كتاب لوثار بيرليت "فاتكي وفلهاوزن" (1965). وتطورت في هذا الكتاب أسس تصور هيجل في فلسفة التاريخ (ص31 وما يليها). وبالإضافة إلى ذلك قدم بيرليت تفصيلًا مفصلًا عن الإعداد لكتاب "لاهوت الكتاب المقدس" (ص86 وما يليها) وعرض تفسيرًا فلسفيًا وتاريخيًا ولاهوتيًا (ص93). وفي النهاية تتبع تأثيرات كتاب فاتكي وعرض بوجه خاص علاقة فلهاوزن بتصور فاتكي (ص153وما يليها). وسنعود إلى هذه النقطة المذكورة في النهاية عندما نتناول إنجازات فلهاوزن.

بدأ فاتكي بالتوضيح التالي "تكمن الديانة الحقيقية من الأزل في مشيئة الرب ويوحي بها في العصر القديم في وعود إلهية فردية"[2]. ثم سأل عن "مظهر" الديانة الحقيقية الذي يورد في "شكل مفهوم" لذاك العصر. وعند القيام بذلك، يصل فاتكي إلى إدراك أن هناك درجات مختلفة في الشكل الحسي للفكرة المستقبلة وتصوراتها: "أقل درجة تم فيها المقارنة، والدرجة الأعلى منها تحوي الصورة، والمجاز والرمز والأسطورة، وتحوي أعلى درجة التصور الصحيح والرؤية التاريخية التي عرضت بطريقة كاملة حكاية المسيح باعتبارها حكاية للروح الإلهية ذاتها"[3]. وهذا الترتيب التدريجي يكشف الأسطورة باعتبارها "شكلًا تصوريًا" مهمًا للغاية، تم فيه استيعاب "الديانة الأبدية" وفقًا للعصر. ويوضح فاتكي بمزيد من التفصيل: "تتضمن الأسطورة الدينية العنصر الرمزي في ذاتها وتمثل الجوانب العامة الضرورية للفكرة في شكل أحداث تاريخية، أي حقائق فردية

(1) A. O. S. 10,

(2) A. O. S. 19,

(3) A. O. S. 40.

وقابلة للحدث، لدرجة أن شكل ظهورها، أي مسارها الفكري التاريخي الظاهري، بمثابة حامل فقط أو ممثل لعموميتها ولم يتحد معها بشكل ملموس، ولم يكن تاريخًا حقيقيًا، وإنما مجرد تاريخ للوعي"[1]. وأصبح هذا التفسير المثالي "لشكل ظهورها" ذا أهمية خاصة لفهم العهد القديم، لأن تاريخ الوعي تطور في شكله المحيط بأحداث واقعية تحول لاحقاً إلى "تاريخ التدين"، الذي تطور إلى حد كبير في ظل ظروف مثالية مشابهة. لقد طور فاتكى الفهم التاريخي الدوسيتي (doketisch)[2]. فـ"المسار التاريخي الظاهري" على ما يبدو "ليس سوى ممثل للمسار العام". وتم التأكيد عليه "وبالتالي" لا يوجد تاريخ حقيقي". وانتشر هذا التفسير للأسطورة على كل العهد القديم، لأنه تم تغليف الديانة الحقيقية بغطاء متنوع من الخيال. ونتحدث هنا عن تاريخ الوعي فقط. وبالتالي يسري تاريخ الوعي من خلال بحث المسلمات التاريخية في انعكاس الوعي الخاص بها فقط، والرجوع إلى الديانة المطلقة. وهو يعرض نفسه باعتباره "تاريخًا حقيقيًا"، ولكنه في الواقع ليس تاريخًا، بل هي مجرد سلسلة من مظاهر الديانة الحقيقية، مثلما توجد في مفهوم الوعي.

يظهر مدى اعتماد فاتكى على هيجل في تعريف الديانة وفق جوهرها والمعروض في المبحث السابع من كتاب "لاهوت الكتاب المقدس"، فقد ورد أن: "الديانة وفق مفهومها هي نقل الروح اللانهائية إلى نفسها، وتلك عملية روحية، مضمونها هو الجوهر الأزلي في تحديد الروح أو الوحي الذاتي. ويكمن شكلها في تمييز الروح عن ذاتها وفي إلغاء هذا التمييز، وذلك بأن يخترق المضمون اللانهائي جوانب العمومية والخصوصية والتفاصيل، وبالتالي يتطور إلى حيوية فكرية. والجوهر الأزلي في جوانب العمومية أو الفكرة المحضة يميز من نفسه العالم الظاهري والطبيعة الخارجية والروح النهائية باعتبارها جوانب خصوصية ويتطابق مع الروح النهائية باعتبارها فكرًا محسوسًا في لحظة الخصوصية. وهذه العملية الروحية الكاملة تشكل الوعي الذاتي للرب في روح الإنسان،

---

[1] A. a. O. S. 43.

[2] يعرف هذا المذهب الذي ينكر ناسوت المسيح بالدوسيتية وهي كلمة مشتقة من do Keo الأغريقية ومعناها يبدو أو يشبه لهم. ويقول بعض الدوسيتين إن المسيح لم يصلب وانسمعان القيرواني هو الذي صلب بدلا منه. (رمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، ص 27 و28، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1997). (المترجم)

وعلى العكس تشكل الوعي الذاتي للروح الإنسانية في الرب. ولأن الوعي الذاتي يفترض التمييز بين الوعي وموضوعه وكذلك ماهية كليهما. والوجود الأبدي، بقدر ما يتجلى في وعي الإنسان، هو الروح. وبالعكس يسمو الوعي الذاتي الإنساني، بقدر ما ينطوي على الروح الإلهية، فإنها ترفع نفسها على أرض الروح. ولقد تطور مصطلح الديانة إلى شمولية روحية. والوعي الذاتي للرب في روح الجماعة (الكنيسة) وهذه الروح في الرب هي فكرة الدين. ويؤكد فاتكى حرفيًا على أن مصطلحات الديانة الراسخة تظهر باعتبارها مبادئ مستعارة من الفلسفة. ونشير إلى كتاب هيجل "موسوعة العلوم الفلسفية (مبحث 564 وما يليه).

هذا الفكر التاريخي الدوسيتي لم يفكك واقع التاريخ فحسب، وإنما يكشف عن الرب في رموز صاخبة. ويظهر يهوه وفق الحكاية في سفر التكوين باعتباره كائنًا وحيدًا على الأرض، في شكل فردي بشري، لكن هذا ليس شكل ظهوره الحقيقي، وإنما مجرد ظهور عابر. وتغير الشكل البشري له. ويعود يهوه إلى مجال الهوية المعنوية. وكان لتجلي الرب في المسيح طابع مختلف تمامًا. فمن خلال المسيح، الإنسان الإله، تحققت الوحدة الأعلى للاهوت والناسوت للأبد. ففي اللاهوت يعد شكل الظهور مجرد رمز، وفي الناسوت هو واقع روحي. وطابع الحكاية في اللاهوت أسطوري، بينما في الناسوت يكون الطابع تاريخيًا"[1]. وتعد هذه التفسيرات لـ "تاريخ الوحي" مثالًا مفيدًا للنتائج التي يحملها الفهم الدوسيتي للعهد القديم، وبالنسبة للعهد الجديد أيضًا. وعلى الرغم من أن فاتكى يسعى إلى أن يجعل شكل ظهور الرب التخطيطي والأسطوري في العهد القديم يشير إلى واقع الناسوت واللاهوت التاريخي للمسيح، إلا أن تجلي الرب في المسيح يرتقي إلى "وحدة أعلى"، أي إلى "واقع روحي". وبعبارة أخرى نقول إن هذا الظهور يظل مجرد فكرة.

وفقًا لمصطلح العلم عند هيجل صدر بيان توضيحي عن التطبيق الكلي في مبحث 15 من كتاب "لاهوت الكتاب المقدس". فنقرأ: "وفق الأبحاث حتى الآن يتم تحديد مصطلح لاهوت الكتاب المقدس باعتباره علمًا في أنه يعرض الحركة الحية للجوانب

[1] A. a. O. S. 43.

الرئيسية في ديانة الكتاب المقدس ومفهومها العام وظهورها الذاتي والتاريخي وفكرتها. ويحتوي المفهوم على تحديد المقومات أو المبدأ، لكنه ينقل الظاهرة. وتظهر هذه الظاهرة كشيء مباشر، ولكنها تنقل في ذاتها من خلال المفهوم. وبالتالي يزيل السمة المباشرة فيها، وتتطور من خلال جدلها التفاعلي الخاص إلى فكرة. وهذه الدورة تعطي الديانة طابع الشمولية الحرة وتعطي عرضها طابع العلمية الأعلى. وبهذا بدأ جانب من ديانة العهد القديم. وتم في مبحث 29 توضيح الحركة الحية المتطورة فيها بالنسبة للفهم العلمي كما يلي: "يعرض المسار التاريخي لديانة العهد القديم المفهوم في شمولية الجوانب الظاهرية كمبدأ للظواهر وهو نفسه حركة حية، وبالتالي يضم في ذاته تمييز عمومية الفكرة المحضة والتحقيق التدريجي لجوانبها. ويجب أن ننظر أولًا إلى المفهوم في شموليته الخالصة، ومن ثم الأشكال الأساسية الظاهرة كحركة داخلية للمفهوم، لكي نضعه في شمولية جوانبه". والعملية المشار إليها بهذه الجمل تسير في مخطط من ثلاث مراحل عند هيجل، كما هو موصوف في المباحث 41-43. ونقرأ في مبحث41: "في المرحلة الأولى يتم وضع المفهوم في شمولية بسيطة. والفردية الروحية لها طابع الوعي الذاتي المباشر، الذي لم تصبح اختلافاته الداخلية محسوسة في التطور الموضوعي". ونقرأ في مبحث 42: "في المرحلة الثانية تتفكك الشمولية البسيطة للمفهوم في أجزائها الخاصة. وينفتح الوعي الذاتي المباشر إلى شكل موضوعي من الوعي العام". ونقرأ في مبحث 43: "يتراجع المفهوم في المرحلة الثالثة من الخصوصية إلى الشمولية المحسوسة، ويتواصل الوعي الذاتي مع الوعي الموضوعي ويحقق الشكل الأكثر تحديدًا من الوعي الذاتي في عملية حية. وإذا كانت هذه "الحركة الحية"، التي يجب أن تفهم لاهوت الكتاب المقدس، تسمى "تاريخ الوحي"، فيثار على الفور السؤال الذي يطرح نفسه عن أي فهم للوحي يعد محددًا. ويجب البحث عن الإجابة بالتفصيل في فلسفة التاريخ عند هيجل. ويعد توضيح فاتكى المشار إليه في مبحث 37 مميزًا: "الوحي كمضمون وشكل يعد طبقًا للجانب الذاتي للوعي التحديد المباشر للذاتية النهائية من خلال الذاتية العامة. ويعد الوحي وفقًا للجانب الموضوعي للوعي هو تلك التحديدات التي تواجه الإرادة المحدودة كمعيار".

والآن، بطبيعة الحال لم يحاول فاتكى أن يفهم التعامل مع أشكال ظهور العهد القديم باعتبارها من صنع خيالات البشر. وأخضع أفكار العهد القديم لسر التجلي الإلهي: "فالأفكار والرموز والأساطير ليست نتاج قوة التصور البشرية، وليست صورًا نهائية وغير حقيقية على الإطلاق، بل هي جوانب تطور ضرورية للوعي الذاتي الذي كان يجب أن يقطع طريقًا طويلًا من النقل حتى يدرك جوهره الروحي بطريقة حقيقية. ويمكن النظر إلى هذه الجوانب التطورية بشكل موضوعي باعتبارها مراحل تربية كثيرة، تعارضها الروح اللانهائية للطبيعة البشرية وتقدسها لمعبدها الروحي"[1].

نجد بأوضح شكل في كتاب فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس" مبادئ منظومة التاريخ عند هيجل مجددًا، حيث ينعكس الفرق بين العهد القديم والوثنية. ويضع فاتكى العهد القديم في تناقض حاد مع الوثنية وكتب يقول: "تتكون المعارضة من الطبيعي إلى المثالي، بينما تعتبر المسيحية نفسها تجاه اليهودية تطورًا للفكرة المجردة إلى روحانية ملموسة"[2]. ورأى فاتكى أن التسامي من الطبيعية إلى المثالية قد حدث بشكل مميز عند موسى. وقال فاتكى: "لقد عزز موسى هيبة الإله القومي القديم، وسعى إلى إبعاد عبادة الآلهة الأخرى. وسما بالعناصر الطبيعية للتصور والعبادة، وأرسى الأساس لمعاني حياة أخلاقية نقية للشعب"[3]. فلا يمكننا هنا أن نواصل تتبع كيف عرض فاتكى مسار التطور من موسى إلى الروحانية الملموسة في العهد الجديد. وعلى أية حال قدم فاتكى عرضًا مختصرًا عامًا بناءً على هدف "أخروي"، وعرض ما يلي: "إن الهدف العام للعالم هو الوعي الذاتي بالذاتية العامة والأساس الجوهري لهذه الذاتية وهو الطبيعة العقلية للإنسان التي تصل إلى مصيرها المطلق في التسامي إلى الرب"[4].

---

[1] A. a. O. S. 44.

[2] A. a. O. S. 62.

[3] A. a. O. S. 184.

[4] A. a. O. S. 611.

إن كتاب "لاهوت الكتاب المقدس" لفيلهلم فاتكى هو المحاولة الفردية، والتي لا يمكن تقدير تفاصيل تلقيها في إطار عرضنا، لتطبيق فلسفة التاريخ التأملية عند هيجل بعملياتها الدياليكتية على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم. فهذه المحاولة لها طابع فريد في نتائج ارتباطاتها الواضحة. ولا يمكن أن نضع بجانبه أي كتاب عن علم العهد القديم من القرن التاسع عشر. وتتضح في محاولات أخرى جوانب فلسفة هيجل، ويدور الأمر حول أساسيات في الصورة العامة الجديدة. ولكن تجب مراعاة هذه الأساسيات فيما بعد. وقد بثت أفكار هيجل تأثيراتها حتى لاهوت تاريخ الخلاص ليوهان كريستيان كونراد فون هوفمان.

52. كتاب هاينريش إيفالد "تاريخ شعب إسرائيل"

يجب أن نذكر بجانب دي فته وفاتكي، هاينريش إيفالد باعتباره واحدًا من أولئك العلماء الذين وضعوا الأساس لعلم العهد القديم في النصف الأول من القرن التاسع عشر. عاش هاينريش جورج أوجست إيفالد (1803 ـ 1875) وعمل كمستشرق وعالم لاهوت في جامعة جوتنجن منذ (1827). وتميزت حياته بالحركة الهائلة والثراء في التفاعلات اللاهوتية والسياسة. ومثّل هذا الرجل العنيد في القرن التاسع عشر الرأي القائل بأنه من الضروري إظهار شيء من طبيعة الأنبياء العبريين. وتمرد إيفالد في ضوء هذا الفهم ضد دستور هانوفر وقام الملك إرنست أوجست بعزله. فقد كان إيفالد واحدًا من سبعة أشخاص في جوتنجن تم استبعادهم من الجامعة. ثم عمل إيفالد فترة في مدينة توبنجن، ثم عاد مرة أخرى بعد ذلك إلى جوتنجن في (1848). لكن في سنة (1866) تورط هذا "النبي من مدينة جوتنجن" في أنشطة سياسية جديدة. فقد رفض حلف يمين مبايعة الملك البروسي الجديد، ولذلك تم عزله للمرة الثانية. وتزايد العداء ضد بسمارك في السنوات التي تلت فرض عقوبة السجن على إيفالد. وشعر العالم الأصلي والفظ بصفته عالمًا في العهد القديم مدفوعًا بفكرة دمج المسيحية والدولة في وحدة جديدة بروح نبوية.

كان إيفالد مستشرقًا وعالمًا في العهد القديم وفي العهد الجديد. وكان معروفًا على نطاق واسع بأبحاثه الفيلولوجية والنقدية الأدبية البارزة. وكانت لديه القدرة "لتنفيذ بحث صغير دقيق، بطريقة لا تختلف عن النظرة العامة على مجمل الموضوع. وكتب فلهاوزن: "تميزه الأعمال المكتملة العظيمة التي يتم فيها عرض مجمل الموضوع". ويجب أن نذكر من بين هذه الأعمال العظيمة بوجه خاص كتاب "تاريخ شعب إسرائيل". لقد أحدث هذا العمل تحولًا كبيرًا في كتابة تاريخ العهد القديم. وبتلك المحاولة من إيفالد بدأت كتابة التاريخ النقدي التاريخي، التي كانت محظورة على هامفري بريدو وصمويل شوكفورد وفرانتس بوده وفيلهلم مارتن لبريشت دى فته. وكان بريدو أول من أدرك إشكالية أقدم موروثات إسرائيل.

بدأ بريدو عرضه التاريخي في العهد القديم بانهيار مملكتي إسرائيل ويهوذا (747 قبل الميلاد) في كتابه "العهد القديم والعهد الجديد المرتبط بتاريخ اليهود والأمم المجاورة" (لندن 1716 و1718). فقد ظن أن لديه أساسًا تاريخيًا واضحًا ومؤكدًا. واعتبر كل المصادر الأقدم غير مؤكدة. ودفع هذا الاستعمال المتأخر نسبيًا لكتابة التاريخ الباحث شوكفورد إلى التساؤل في كتابه "تاريخ العالم المقدس والدنيوي" (لندن 1727 و1729) عن التقليد الأقدم الموثوق به في العهد القديم. وقد عاد إلى الماضي حتى عبور بني إسرائيل للبحر الأحمر. وسلك فرانتس بوده في ألمانيا مسلكًا مشابهًا وجعل التصورات عن الفكرة التاريخية يمكن التعرف عليها.

كان دى فته في بداية القرن التاسع عشر هو من ربط قضايا تاريخية مع أحكامه النقدية التاريخية الحادة عن الأسفار الخمسة وعرض في كتابه "إسهامات لمدخل في العهد القديم" (1806-1807) معالم كتابة التاريخ النقدي التاريخي. ولكن كان هاينريش إيفالد هو من أكمل كل هذه البدايات، وأعادها للحياة من جديد. ونجح إيفالد من خلال بحث دقيق للمصادر وتركيب عبقري في أن يرسم صورة لتاريخ إسرائيل باتساق كامل وبوضوح مدهش. وحاول ببعد نظر أن يحوي مجمل التاريخ القديم. فقال: "لقد كان تاريخ شعب إسرائيل القديم وراءنا بالفعل مغلقًا تمامًا من الأحداث البشرية"[1].

---

[1] Geschichte des Volkes Israel, I. Band (3. Aufl.) 1864, S. 3.

"إننا نقف بعيدًا كمشاهدين وندع للمشهد الكبير كله يمر علينا بهدوء من خلال جميع تعقيداته وحلوله حتى النهاية الأخيرة"[1]. وتميز هذه الجمل موقف المؤرخ الذي ينأى بنفسه ليحصل على نظرة عامة. وطرح إيفالد عن بعد السؤال: ماذا حدث بالفعل في هذا التاريخ القديم؟ أجاب بالحماس والإصرار الذي به تتبع الهدف الوحيد في إسرائيل عبر كل الأجيال: "هذا الهدف هو الحقيقة، وأخيرًا الدين الحقيقي والكامل. وهو بالطبع، الخبر الممكن الوصول إليه والذي تسعى إليه كل الشعوب الطموحة إلى حد ما في العصور القديمة. وكان لدى بعض الشعوب نفس الهدف، مثل الهنود والفرس، وحاولت في الواقع الوصول إليه بجدية أكبر وتضحية جديرة بالإعجاب من القوى النبيلة التي كان معترفًا بها فقط بشكل وثيق من قبل هذا الشعب الفريد من البداية، ومن ثم اضطهد عبر كل الصعوبات والعوائق لعدة قرون بأقصى درجات الثبات والاتساق، حتى وصل إلى مدى بعيد عندما اختلط مع الناس ووصل إلى العصر القديم"[2]. ويجب على المرء أن يرى على الفور أن إيفالد يفهم الحياة التاريخية الفعلية لإسرائيل على أنها حياة "دينية". ولقد أراد إيفالد أن يرسم صورة لتاريخ تشكيل الديانة الكاملة والحقيقية.

وهناك ادعاء شائع بأن البحث النقدي التاريخي قد جعل "الفكر التاريخي المحض" ساريًا في مقابل التمازج بين الوحي والتاريخ، وهو التمازج المتعلق بتاريخ الخلاص. وهذا ليس صحيحًا. فقد وضع البحث النقدي التاريخي مصطلح "الديانة" في مكان مصطلح "الوحي" فقط. ولذلك أدخل البحث من البداية تمازجًا جديدًا، وهو التمازج بين "الديانة" و"التاريخ"، حيث شهد مصطلح الديانة تعريفات مختلفة، وتهيمن عليه صورة التاريخ. وقدم إيفالد صيغة جديدة للتفسير المثالي للديانة. وقد لاحظنا أن ارتباط فاتكى بهيجل لا لبس فيه. فالديانة الحقيقية تطور ذاتها وتبدل أشكال ظهورها في التاريخ. وفهم إيفالد "الديانة الحقيقية" باعتبارها هدفًا ومثلًا أعلى تسعى إليه الشعوب. لكن إسرائيل فقط هي التي نجحت في تحقيق هذا المثال النموذجي. وبالنسبة لفاتكى تفهم شهادة الكتاب المقدس عن

[1] A. a. O. Bd. 1, S. 4.

[2] A. a. O. Bd. I, S. 8.

اصطفاء إسرائيل على أنها قدرة الجماعة في الكشف الذاتي للروح المطلقة، واستطاعت تلك الجماعة "السمو" من الطبيعي إلى النموذجي. لكن إيفالد يوضح "الاصطفاء" باعتباره قدرة فريدة على تحقيق هدف الديانة الحقيقية. وتغلبت أدوات التفسير الفلسفية باعتبارها معايير سارية في علم العهد القديم، وذلك من خلال التخلي عن الوحي لمصلحة مصطلح الديانة المفهوم بشكل مثالي. ويظهر "تاريخ الخلاص" التقليدي في رداء علماني مثالي. ويشرح إيفالد ذلك على النحو التالي: "إن تاريخ هذا الشعب القديم هو في الأساس تاريخ الديانة الحقيقية والتي تشكلت من خلال كل المراحل حتى الاكتمال. وتلك الديانة ارتقت في هذا النطاق الشعبي الضيق عبر كل الصراعات حتى الانتصار الكبير، وأخيرًا تكشف عن نفسها في مجد وقوة، ومن هنا، انتشرت بشكل لا يمكن مقاومته من خلال قوتها حتى لا تضيع مجددًا أبدًا، وإنما لكي تصبح ملكية وبركة دائمتين لكل الشعوب"[1].

وضع إيفالد من البداية نصب عينيه توضيح الصعوبة الكاملة لكتابة تاريخ دقيق. فكتب: "مثل كل تاريخ، فالتاريخ يعود إلى العصور القديمة، فإن هذا التاريخ يظهر لنا في الذكريات والنصب التذكارية المتناثرة. وهذه النصب التذكارية هي آثار باهتة ولا يمكن التعرف عليها. وتظهر الذكريات في حُطَمٍ كبيرة فريدة وبارزة من التدمير والبقايا التي يراها أي إنسان. وكلما تعود بداياتها في العصور القديمة البعيدة، كلما زادت نسبة فقدان أي أثر مؤكد"[2]. ويقدم إيفالد حسابًا دقيقًا للآثار المؤكدة وغير المؤكدة للتاريخ القديم. فهو لم يجرأ على استعمال التقارير التاريخية الواضحة فحسب، وإنما أيضًا القطع النبوية والأدبية[3]. وفي هذا السياق ينطبق البحث الدقيق على قيمة الأسطورة كمصدر. وقد عرض إيفالد في فقرة مهمة وسارية حتى اليوم ما هي "الأسطورة" وكيف يجب تفسيرها، فكتب: "نسمي الأسطورة أو الحكاية الموروثة حكاية، والتي نشأت ولها أدواتها

---

[1] A. a. O. Bd. I, S. 9.

[2] A. a. O. Bd. I, S. 13.

[3] A. a. O. Bd. I, S. 15.

الخاصة دون أن نشك في ذاتها ونبحث مضمونها الخاص. فهي البداية وأول أساس دنيوي (وطبيعي) لكل الحكايات والقصص، وكذلك الديانة الأكثر عمقًا هي البداية والأساس لأي فهم أرقى وأكثر فكرًا للتاريخ. ولهذا السبب لها جوهر خاص وحياة خاصة بها، والتي تتطور بحرية أكبر كلما تضاءل تناقضها الواضح في العلم التاريخي. وبالتالي تطورت تلك الحياة بشكل مميز في العصور القديمة لكل الشعوب، وأصبحت أكثر استقلالية. وعلى العكس من احتياجاتنا الزمنية وأحوالنا الزمنية الحالية لا يمكن للمرء أن يقول ما يكفي من حقيقة أن الأسطورة الأصل هي شيء في حد ذاته من حيث أصلها وروحها ونشاطها ومضمونها ..."[1]. ولو تمت مراعاة هذه الجملة الأخيرة في عصر الحركة التاريخية، لما أُدينت وهُزمت الأسطورة استنادًا إلى مقاييس غريبة. لقد نجح إيفالد في التأكيد على خصوصية الأسطورة، وتوجه في أبحاثه التاريخية إلى "الحكايات الموروثة" إلى حد بعيد، وذلك بمساعدة الحدس، وبمساعدة التأمل التركيبي.

يجب بالطبع مراعاة سمات التفسير الرومانسية. فهي تذكرنا بهيردر. إذا كان إيفالد قد حاول أن يشرح "حياة الأسطورة"، فإنه أراد البحث عن المزايا الخاصة للبحث الديني الممتد في جذور الوجدان، فكتب: "الأسطورة متجذرة في عالم الوجدان المحلي، وليست محمولة فقط في الذاكرة، وإنما في قلب كل متلقي. والأسطورة هي واحدة من الملكيات الأكثر فكرًا وتأثيرًا لدى البشر. ومضمونها، الذي يقلقه الشك قليلًا، يحوي فكر الفرد ويدفعه بقوة كبيرة. لكن إذا وجد أحد يستطيع أن ينهل من مغزاها بشكل كامل، ويتغلب عليه بمهارة حقيقية، فإنها تقدم له وفرة كبيرة من المضمون النبوي والشعري، لأن عالم الوجدان هو أيضًا عالم شعري يمكن أن يحويه مضمون الأسطورة بالمغزى المقصود في العصور القديمة، ويمكن أن يكون ذا طبيعة نبوية فعلية" (تاريخ شعب إسرائيل، المجلد الأول 1864، ص42). وتجدر ملاحظة الإشارة إلى الطابع "النبوي" للأسطورة. ورغم ذلك يظل هذا التوضيح غير دقيق، لأنه لا ينفصل بوضوح عن الطابع الشعري المتجذر في عالم الوجدان.

---

[1] A. a. O. Bd. I, S. 22.

بعدما بحث أساطير إسرائيل بناءً على أهميتها ومصادرها يتحول إيفالد إلى أسفار العهد القديم ومشاكلها الأدبية النقدية. وانطلق من عدم تسمية كتبة التاريخ وأكد على ما يلي: "لم يعتد المؤرخون تسمية أنفسهم مؤلفين، ولم يعتد القراء السؤال عن أسمائهم. وتسللت هذه العادة عبر كل شيء بدأب، وتغيرت بالتدريج في القرون الأخيرة، وهو ما يمكن استنتاجه من أسفار عزرا ونحميا، وكيف تسرد سجلات التأريخ أسماء مؤلفي الأعمال التاريخية الأقدم"[1]. وتبنى هذه التأكيدات المقدمة لبحث دقيق لأقدم الأعمال التاريخية. وهنا يتم تعديل نقد الأسفار الخمسة بطريقة فريدة. وقد أكدنا في مبحث (41) أنَّ إيفالد في مناقشته لكتاب يوهان ياكوب شتهالين "أبحاث نقدية عن سفر التكوين" (1830) قد وضع حجر الأساس لتطور منهجي لنظرية المكمل، لكنه لم يستطع فهم بحث الأسفار الخمسة بالمغزى الذي قصدته هذه النظرية. ويمكن توضيح هذا الأمر الفريد الآن. وكان اهتمام إيفالد موجه بشكل متزايد إلى تحديد أقدم المصادر والوثائق التاريخية. ولذلك لم يكتف بالإشارة إلى كتاب أساسي قديم، والذي استكمل فيما بعد. وكما هو الحال مع دى فته لا يمكن تحديد إيفالد على أساس التوسيع التعليمي للنظريات. ولقد شارك إيفالد في كل النظريات، ولكنه ارتفع في نفس الوقت فوق كل الشعارات. وطور في الأبحاث التمهيدية لكتاب "تاريخ شعب إسرائيل" الرؤى التالية عن الأسفار الخمسة ومصادرها. ويمكن إدراك وجود خمسة رواة في الأسفار الخمسة. فحكاياتها مرسومة في شكل "أسفار أصلية" وتم إكمالها وتجميعها على يد محررين كُثر. وبالإضافة إلى ذلك، يجب مراعاة الكاتب التثنوي ومن قام بالتشكيل النهائي لهذا الكتاب الضخم. فقدم النقد الأدبي والتحديد التاريخي لعناصر المصادر التي تم تحليلها الشرط الأساسي لكتابة تاريخ أقدم العصور.

ويمكن إبراز بعض المواضع فقط من الكتاب المهم "تاريخ شعب إسرائيل"، والذي يستفيد منه المرء حتى اليوم. نقصد بذلك تلك العروض التي فيها اكتشفنا طبيعة تاريخ إسرائيل بشكل أدق مما هو عند يوليوس فلهاوزن الذي زلزل بتصوره المستند على

---

[1] A. a. O. Bd. 1, S. 85.

فاتكى عن تاريخ إسرائيل معارف كثيرة أوضحها إيفالد. ولقد راعى إيفالد في أبحاثه عن التاريخ المبكر لإسرائيل أن العدد الأساسي "اثنا عشر" يلعب دورًا رئيسًا في وصف وتعداد القبائل[1]. فهو صادف بذلك نظام الحياة الأساسي لإسرائيل، والذي اكتشفت أهميته لأول مرة في العصر الحديث (مارتن نوت).

وتجدر ملاحظة تقييم موسى وعمله. فبناءً على توافق سفر التثنية 18: 15 وهوشع 12: 14 اعتبر إيفالد أن موسى النبي الحقيقي وأوضح قائلًا: "إنه قائد الشعب والمشرع وصانع المعجزات. ولكن كل هذه السمات تتلاشى أمام سمة واحدة، وهي أنه نبي. وباعتباره نبيًا فهو قائد الشعب، والمشرع وصانع المعجزات، وكل عظمته تتلخص في أنه نبي"[2]. وفي هذا السياق يجاب عن السؤال "ما هو النبي" كما يلي: إنه في الواقع متحدث ومترجم لربه، لكنه في الوقت نفسه وليه وقائد جيشه على الأرض"[3]. وتراجع إيفالد بحيوية عن تصور عصر التنوير القائل إن موسى قد حصَّل قدرته كقائد لإسرائيل من خلال حكمة المصريين. فالتأثير المصري يفهم على أنه رادع أكثر من كونه داعمًا[4]. وتناول الأحداث في سيناء في إطار مثالي تمامًا. فطبقًا لرأي إيفالد برزت هنا "الفكرة الأساسية لليهوي". وعلى هذا الأساس حظيت الأحداث في ذاتها بتقييم مثالي متفائل للقوانين التاريخية. "هناك خياران. الأول أن تبرز حقيقة جديدة كبيرة كثمن للصراعات الكبيرة، ويندلع ضوء من الظلام، كي ينير هذا العصر. وتنتج من هذا وفرة كبيرة من الحقائق الأخرى. والثاني ألا يتشكل شيء خاص، وتمسى الصراعات بلا جدوى. وإذا كانت أكبر قوة للشعب كله موجهة إلى موضوع عظيم، فيبقى ثمن هذا الصراع"[5]. ونقول باختصار إن إسرائيل حصلت على ثمن صراعها الكبير. فقد ظهرت الفكرة

---

[1] A. a. O. Bd. I, S. 519.

[2] A. a. O. Bd. II, S. 68.

[3] A. a. O. Bd. II, S. 69.

[4] A. a. O. Bd, II, S. 81.

[5] A. a. O. Bd. II, S. 156.

الأساسية للديانة الحقيقية. وتحقق الهدف الأول في الصراع من أجل الديانة الكاملة، وهو معرفة المخلص الحقيقي[1]. لنترك الآن مترددين كيف فسر وفهم إيفالد "الفكرة الأساسية". ويجب أن نتذكر أن الفكرة الأساسية هي حجر الزاوية في أي ديانة حقيقية، وهي المبدأ الذي قلب العالم القديم رأسًا على عقب. وأي روح تجد طريقها إلى الروح الإلهية الأبدية وتتلقى قوة لانهائية تسمو بها فوق الزمان والعالم، وتجد الراحة حيث يتعايش الرضا النفسي الأكثر مباركة مع الدوافع على المشاركة في النشاط الإلهي"[2].

يسعى إيفالد على أي حال أن يفصل تصوره "للفكرة الأساسية" عن سوء الفهم العقلاني. ويؤكد صراحة على أن: "هذه الفكرة الأساسية ليست مبدأً مجردًا يبرزه مفكر فريد من خلال تفكيره العميق العقلي. فهي مبدأ مثل مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود" لديكارت، ومبادئ الفلاسفة الآخرين. وهي مبادئ يمكن أن تجادلها مدرسة مع أخرى، ولا ترتبط ارتباطًا تاريخيًا بشكل وثيق مع المساعي الشعبية، ولا يتم تطبيقها من قبل الشعب نفسه ... وتدور تلك الفكرة الأساسية فقط حول معرفة المخلص (الفادي) الحقيقي"[3]. وكانت الوثنية تتوقع أيضًا من آلهتها الخلاص. وتدخل الفكرة الأساسية للعهد القديم مع هذه التوقعات في تناقض لا يمكن إنكاره، لأن "الرب هو المخلص الحقيقي" ظهر لأول مرة في إسرائيل في ذلك الوقت"[4].

وهكذا نقرأ بالنظر إلى هذه "الحقيقة": "الإله الموجود باعتباره سيدًا لهذه الحقيقة الخالدة غير المرئية، ولكنها تحمل كل شيء واضح أنه هو الإله الروحي الخالص، وهذا الإله باعتباره إلهًا حقيقيًا هو المخلص الحقيقي للبشر الذين لا يبتعدون في روحهم عن روحه، وتلك هي الفكرة الأساسية التي أوحيت إلى الأرض في البداية"[5]. فمبادئ

---

(1) A. a. O. Bd. II, S. 157.

(2) A. a. O. Bd. II, S. 160.

(3) A. a. O. S. 156 f.

(4) A. a. O. S. 157.

(5) A. a. O. S. 157.

فلسفة هيجل في هذه الجملة المقتبسة لا لبس فيها. ويظهر الوعي الذاتي بالروح المطلقة في العلاقة بين الروح والروح، والتي وضعت فيها الفكرة الأساسية لديانة الكتاب المقدس. وهي تضم كل شيء آخر في ذاته، وهذا يعني أن تاريخ ديانة الكتاب المقدس، يعتبر تطورًا "للفكرة الأساسية العظيمة". وبطبيعة الحال يختلف إيفالد بشكل كبير عن هيجل، سواء في فهمه للفكرة المسماة "الفكرة الأساسية" وكذلك أيضًا في الطريقة التي رأى بها حدوث تطور الفكرة نفسها. ومع ذلك، يمكن أن نرى من حيث المبدأ كيف أثر تحديد "المصطلحات" وصارت سارية في عروض التاريخ الحديثة.

53. فهم إيفالد للنبوة

اهتم إيفالد طوال حياته بشكل خاص بالنبوة في العهد القديم، بالإضافة إلى الدراسات التاريخية. فكانت النبوة بالنسبة له هي المحور الفكري لإسرائيل. وكما رأينا فهو يعتبر موسى نبيًا. ويعد الأنبياء في كل العصور بالنسبة لإيفالد حملة معرفة الحقيقة الدينية في إسرائيل. وبحث هاينريش إيفالد في كتابه "أنبياء العهد القديم" **(1840)** عن توضيح للظاهرة الفردية المسماة "النبوة"، والتي ليست قاصرة على إسرائيل فحسب، بل أيضًا في الشعوب الأخرى.

عنون إيفالد الفصل الأول "النبي بشكل عام". ومهد للمسألة قائلًا: "الحقائق العامة، التي تسود العالم، أو (بكلمات أخرى) أفكار الرب تظهر باستمرار دون تبدل ومقدسة ومستقلة تمامًا عن تناوب الأشياء الأقل وإرادة وفعل الإنسان"[1]. غير أن الوظيفة والوفاء الفعلي للحياة الإنسانية هي "فهم هذه الحقائق الأبدية ودمجها في إرادتهم، وفي نهاية المطاف في أفعالهم من خلال الأفكار"[2]. وهذا هو تفسير مثالي جيد لتحديد مغزى الحياة الإنسانية. وكذلك نجد التصور المثالي أن كل إنسان لديه بذرة معرفة الحقيقة في

---

[1] Die Propheten des Alten Bundes (1840), S. 2.

[2] A. a. O. S. 2.

ذاته من خلال "الروح"، لكن هذه البذرة ميتة. ولكن "السباق العالمي والنشاط الإلهي المختبئ خلفه يجذب بشكل مستمر البذرة، ولا يبقيها ميتة تمامًا وكسولة. ومع ذلك، يمكن أن تظل البذرة غير مثمرة إذا توقف النشاط الإلهي نفسه"[1]. ولكن العهد القديم يعلن أن الرب مستمر في العمل في تاريخ إسرائيل لدرجة أن الأمر يصل إلى اكتشاف الحقيقة الحية في هذا المكان. ولكن لا يتم إيقاظ البذرة في إسرائيل وحدها، بل في العالم كله. وأول من يمكن إيقاظهم هم الأنبياء. فهم يشعرون على الفور بالمسئولية عن المحيطين بهم، ويصبحون رسلًا لهم. وتهب روح الرب على أرواحهم وتحييها إلى المعرفة النهائية.

وعرض بمزيد من الدقة في الفصل الثاني قضية "النبي في العهد القديم"، كيف تم مس رجل الرب في العهد القديم: "كيف هبت الروح على النبي الحقيقي وجعلت عيون روحه ترى في ظلام الأمور البشرية، فهذا هو السر الذي من الصعب وصفه وجلب النبي في حالة أسمى. فالروح الإلهية التي تكتسب قوة لا نهائية لدرجة أنها تستطيع اختراق أي ظلام تسمو على البشر، وتكون أقوى من الإنسان نفسه. وأوجد الضعف الاضطراب البشري..."[2]. فإذا كان إيفالد قد رأى النبوة في ضوء التفسير المثالي لمغزى العالم، فإنه مع ذلك يجب التأكيد على أنه اجتهد في وصف تعيين وتكليف الأنبياء. ولا يريد أن يتغلغل في سر المواجهة بين الحقيقة الأزلية والحياة البشرية. ولكن تم التأكيد على شيء واحد، هو: "أنه لا يمكن أن يكون هناك نبي حقيقي ليهوه، لم يلق نظرة قبل ذلك على عظمة وقداسة يهوه نفسه وفطن إلى الحياة الأبدية الحقيقية، وأن هذه الحياة تستمر مثل حياته في يهوه"[3]. وتكرر هذا التفسير مرارًا وتكرارًا في إشعياء (6). وعند النظر إلى "مجد الرب وقداسته" يصبح المنادى (النبي) مدركًا للظروف الحقيقة في العالم. وبوصفه المكلف والمتحدث باسم الرب، فإنه يدعى في الحال إلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل في ضوء الحقيقة الأزلية الحية فيه.

---

[1] A. a. O. S. 5.

[2] A. a. O. S. 19.

[3] A. a. O. S. 20.

وعندئذ فإن كل صورة عن المستقبل هي في حد ذاتها حدس، وهذا يعني محاولة وصراع من العقل المنظور لكي يتصور انطلاقًا من حقيقة معينة شكل المستقبل، بشكل أكثر وضوحًا وكسر حجاب الغيب..."[1].

وتنطلق المعرفة دومًا إلى "الكليات والنهائيات" لأن "الحقيقة المطلقة" (أن الاكتمال سوف يأتي، ويجب أن يأتي فقط تحت الظروف التي ذكرها من النبي) تظل دون تغير..."[2].

كان السؤال عن التفسير الصحيح للنبوءات (وبخاصة التوقعات المستقبلية بقدوم المسيح) منذ القرن الثامن عشر نقطة خلافية حساسة. فيعلق إيفالد عن رأيه في هذه المشكلة قائلًا: "كل صورة عن المستقبل هي في الأساس حدس، وهذا يعني محاولة وصراع في الروح الرائية أن تخيل انطلاقًا من حقيقة معينة شكل المستقبل بشكل أكثر تحديدًا، وكسر حجاب اللامرئيات (الغيب). إنها ليست وصف المعالم التاريخية الدقيقة للمستقبل، مثلما بدأت تتطور في الواقع. وتنطلق المعرفة إلى الكليات والنهائيات. ويبدو للنبي العالم حقًا بالمصيبة القادمة أن الانهيار عقاب نهائي. وربما لا يحدث هذا العقاب على الفور أو بصورة كاملة، لكن تبقى الحقيقة الداخلية للوعيد، طالما أن الانحرافات التي تسببت في استمراره تتحقق، فإنه سيقع عاجلًا أو آجلًا. إذًا توقف نظرة النبي المفعمة بالأمل والشوق عند ملاحظة ما يسمى عصر المسيح، فيحلق هذا العصر مقتربًا بسرعة أمامه. وما يراه بوضوح وتأكيد يبدو له ليس بعيدًا. ويعرض تطور الأمور كيف واجهت عناصر كثيرة الاكتمال. واختفت هذه العناصر في الحاضر. ولكن الحقيقة الصافية هي أن الاكتمال سيأتي، ويجب أن يأتي في ضوء الظروف التي أشار إليها النبي، وتظل هي نفسها دائمًا. وهي صالحة لأي عصر، وتتحقق دون تغيير في كل العصور بالأمل إلى ذلك يسعى الإحساس الداخلي إلى رسم مضمونها بشكل واضح

إن فهم النبوة في القرن التاسع عشر هو أحد أكثر النقاط حساسية في علم العهد القديم. فبعد تراجع طريقة التفسير الرومانسية لهيردر وأيشهورن، ساد الفهم المثالي لإيفالد. وكانت إحاطة التيارات الزمنية الفلسفية بكل الأبحاث قوية وضرورية لدرجة أن المعرفة المناسبة للموضوع فرضت نفسها داخل نطاق هذه الإحاطة. ومن الاكتشافات المهمة لإيفالد رأيه بأن الأنبياء كانوا متحدثين ومبلغين. وأكد إيفالد باستمرار على "أن الكتابة عند الأنبياء لم تكن أصيلة أو ضرورية...". واكتسب بهذا الرأي صورة حية ومتحركة لظهور رجال الرب في العهد القديم. ولم تغب بالطبع التقييمات والأحكام المحددة عن هذه الصورة. ولم يتحرر إيفالد من معايير الأحكام القيمية الجمالية والدينية. فنشيد المدح في إشعيا باهت، ولا يمكن أن يكفي لمدح قوة وجمال كلام النبوة[1]. وتم الاحتفال بالسلطة الإلهية للنبوة. و"أصاب إشعيا كبد الحقيقة المحضة، لكنه لم يكشفها فقط، وإنما وضعها بجرأة ودقة شديدة وقوة. وهذه الأفكار تدور حول أعلى شئون المملكة القائمة في ذلك العصر والشعوب وكل عصرها وكذلك حول الأمل الأزلي للمملكة الإلهية على الأرض"[2].

كان هيردر وإيفالد حاسمين في بحث النبوة في القرن التاسع عشر. وتأرجحت التفسيرات اللاحقة بين الفهم الرومانسي والفهم المثالي. ولم يتمكن برنهارد دوم وهرمان جونكل من كسر سلطة الافتراضات بمجرد وضعها موضع التنفيذ.

لقد تمت مناقشة دى فته وفاتكى وإيفالد في سياق لا لبس فيه. لماذا؟ لأن علم العهد القديم تطور هنا بطريقة حاسمة وأساسية في النقد التاريخي وفي الفهم التاريخي والديني لنصوص العهد القديم. ولا يمكن تصور كل ما أنجزه فلهاوزن

---

[1] A. a. O. S. 166.

[2] A. a. O. S. 167.

لاحقًا بدون دى فته وفاتكى وإيفالد. نعم، لقد نهل العلماء من مختلف المدارس والاتجاهات من هذه الثروة التي نشرتها أعمال هؤلاء العلماء الثلاثة. ولكن يمكن اكتشاف ارتباط آخر بين دى فته وفاتكى وإيفالد. فبهؤلاء اللاهوتيين الثلاثة خرج علم العهد القديم من دائرة السحر الرومانسي إلى دائرة نفوذ المثالية. وكان فيلهلم جزينيوس فاصلًا عقلانيًا. ووقف دى فته على الأعتاب بين الرومانسية والمثالية، بينما كان فاتكى مناصرًا حاسمًا لهيجل، ولم يستطع إيفالد في أعماله إنكار أن أفكاره الأساسية ولدت عند كانط وشيلر. وسيكون من الضروري إعادة النظر من جديد في النبضات الفكرية التي تلقاها إيفالد من شلينج.

الفصل الثامن

ردود الفعل في مجال لاهوت تاريخ الخلاص

54. يوهان توبياس بيك

كانت هناك عقبات في طريق تطور البحث النقدي التاريخي للعهد القديم. فقد تمردت الأوساط المهتمة بإعلان الكنيسة ضد "النقد الدنيوي" وأهميته المتزايدة باستمرار في البحث اللاهوتي. ونغض الطرف هنا عن الأصوات الساخطة والمعترضة، لكل أولئك الذين يرفضون النقد التاريخي بمفردات أرثوذكسية بدون تقديم أدلة كافية ومقترحات مضادة فعالة. وأخذ الكلمة أولئك اللاهوتيون الذين شرعوا في اتخاذ تدابير مضادة بعيدة المدى ضد البحث النقدي التاريخي. ويمكن من هذا المنظور أن نذكر في البداية وبوجه خاص يوهان توبياس بيك (1804-1878). فكان منشأه الفكري هو لاهوت تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس الذي صممه يوهان ألبريشت بنجل (1687-1752)، والذي كان مركزه "مملكة الرب". لقد طور بنجل فهمًا تاريخيًا منظمًا للوحي، ووجد دائرة من المعاصرين المخلصين في رووس وبورك وهيلر وأوتينجر.

كذلك خطط كريستيان أوجست كروسيوس عمله "مذكرات عن اللاهوت النبوي" (1764 وما يليها) وذلك في إشارة لا لبس فيها إلى الأفكار اللاهوتية الرئيسية لبنجل. ولكن نهض العالم يوهان توبياس بيك من إرث هذه الدائرة العلمية اللاهوتية، والذي نشر الأفكار الرئيسة لنظام تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس من كرسي الأستاذية الأكاديمي في البلد كلها. وبعدما كان بيك قسيس مدينة ميرجنتهايم طوال سبع سنوات، انتقل إلى مدينة بازل عام (1836). وكان هدفه أن يواجه هناك لاهوت دى فته. وكانت تلك خطوة مميزة. لقد أراد بيك أن يواجه العالم الشهير في علم النقد التاريخي في

موطنه. وظهر كتاب "الخطوط الأساسية لعلم العقيدة المسيحية" عام (1837)، وهو كتاب سعى (مؤلفه) إلى جعل السياق الموضوعي في الكتاب المقدس ينطبق مقابل التحليل النقدي. ثم تبع ذلك مجموعة كبيرة من الكتيبات والتفاسير الكتابية التي لا يمكن تجاهلها. وقام "واعظ التوبة في اللاهوت" منذ سنة (1843) بالتعليم في توبنجن وطور نشاطًا واسعًا.

لن يكون من الممكن وصف الطبيعة الأصيلة ليوهان توبياس بيك لفهم تفسيره المستقل للكتاب المقدس، واختراق عروضه المنهجية الشاملة، مع أنها غير دقيقة في بعض الحالات بشكل عام. ويهمنا منها ثلاثة موضوعات، هي:

1- الفهم الجديد لعقيدة الكتاب المقدس وحده.

2- التأويل الناتج من هذا الفهم للكتاب المقدس.

3- علم سياق الكتاب المقدس.

"يتكلم في الكتاب المقدس رجال الرب المقدسون، ويكتبون عن الرب انطلاقًا من غريزة وإلهام الروح القدس، الذي يأمر به داخليًا ويوجهون إلى الحقيقة. وهم يشهدون بشكل خاص على المسيح، ومتنبئين جزئيًا عن بعد بالرحمة المستقبلية فيه (الأنبياء)، ومقتنعين جزئيًا بكيفية مجيئه وماذا سيعلم، ويفعل بكامل الرحمة والحقيقة (الإنجيليون)، وجزئيًا باعتبارهم سفراء (رسل) معينين من قِبله، وينشرون الطاعة والإيمان بين كل الأمم. فالمسيح هو بداية شهادة الروح القدس ونهايتها في الكتاب المقدس"[1]. لقد وضع بيك عقيدة الإلهام الإلهي للرجال المقدسين بدلًا من العقيدة الأرثوذكسية التقليدية عن الإلهام للكتاب المقدس. وبهذا حدث تفكيك لعقيدة الإلهام المادية الجامدة من جهة، ولكن من جهة أخرى تم التأكيد من جديد على سلطة وهيبة الكتاب المقدس في مقابل الفهم المتمركز حول الإنسان للنقد التاريخي. وهكذا تم توضيح ما يلي: "ووفق هذا، فالكتاب المقدس هو الكتاب المقدس، لأن كلمته تأتي من الرب إلى القديس باعتبارها وحيًا،

---

(1) J. T. Beck, Leitfaden der christlichen Glaubenslehre, 2. Aufl., 1869, S. 7.

ومؤلفه من الرب (في الروح القدس)، وتنقل إلينا من رجال الرب المقدسين"[1]. لقد وفر الإلهام الإلهي الحضور الكامل لكلمة الرب، وفي الوقت نفسه فإنه يتجاوز إمكانيات فهم وقول الشهود الإنسانية: "إن مغزى ولغة الروح تمتد أبعد من البصيرة الخاصة للأنبياء، التي ترعاها الروح، وتمتد وجهة نظرهم من حدود الحاضر إلى المستقبل المتصور فيها"، بحيث يتشابك كلاهما معاً في إطار رؤية شاملة مركزة؛ فالحدس النشط الذي كما نشأ بشكل مستقل عن انعكاسه الخاص، لا يمكن أن يتحلل من خلاله إلى التفكير الاستدلالي. ولكن يظهر التأمل الخاص خارج نطاق الحدس الفكري حيث تواجه الجسم المرئي في ذلك الشيء باعتباره شيئاً غريباً، وقد تم توجيه النبي، من أجل الإشارة إلى أن أُوحي من الروح، إلى تحقيقه الخاص عن الخلاص (رسالة بطرس الأولى 1:10-12)[2]. وهذا الجانب المتسامي في الإلهام الإلهي إلى الأنبياء يضمن الارتباط العضوي للكتاب المقدس. ويتضح هذا الارتباط من الإلهام الإلهي على النحو التالي: "في الوقت نفسه، وبقوة روح الوحي نفسه، فإن المحتوى المتضمن بالفعل فيه مفصل، وتصعد براعم الوحي شجرة الحقيقة من أجل التطور المتأخر"[3].

يسعى يوهان توبياس بيك في "تجانس فكري روحي" إلى تشريح وإعادة شرح سر ومعجزة الإلهام الإلهي إلى الأنبياء. ويتعين على المرء أن يدرك بالفعل النوايا التي تتبعها هذا الفهم للنبوة. وإنه لأمر مدهش كيف يجمع بيك بين المعرفة النبوية للحاضر وبين رؤية المستقبل، وكيف يتشابك عنده الحضور المثير للوحي مع الاستشراف الأخروي في نفس حدث الوحي الإلهي. ويكشف عندئذ الترابط الموضوعي للكتاب المقدس، أي الترابط العضوي بين حاضر ومستقبل حدث الخلاص. ويفضل المرء تجنب هذه المعارف، لأنها توجد في ضوء موروث الكتاب المقدس، ولها بدون شك طابع تخميني

---

[1] A. a. O. S. 9.

[2] J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre oder propädeutische Entwicklung der christlichen Lehrwissenschaft, 2. Aufl. 1870, S. 242.

[3] A. a. O. S. 244.

لا يمكن إنكاره. ولكن لا ينبغي للمرء أن يتغاضى عن حقيقة أنه في الرداء اللغوي للكتاب المقدس يتم عرض المعارف التي تسعى إلى تفسير صحيح للنبوة.

تعد عقيدة الإلهام الإلهي في الكتاب المقدس الشرط الظاهر لفهم تأويل بيك. ولكن يجب على المرء أن يلاحظ على الفور أن هذه العقيدة لا تجعل المعرفة الإنسانية للكتاب المقدس مستحيلة. فنقرأ: "الكتاب المقدس وحده ليس به روح واحدة فقط، إنه تشكيل مثالي للحياة، وهو كل متكامل مشكل عضويًا، وموضح بأفضل شكل قياسًا إلى الكائن الحي الأكثر اكتمالًا، أي الإنسان. فالكتاب المقدس له أيضًا جسم وروح"[1]. وهذا الانقسام الثلاثي للكتاب المقدس أنتج تأويلًا ثلاثيًا: "فالجسد هو مظهره البشري ولغته وتاريخه (المكونة من عناصر الحياة الزمنية وحياة الشعب)، والتي ظهر فيها الكتاب المقدس. ويشير التفسير النحوي- التاريخي لهذا المظهر اللغوي والتاريخي للكتاب المقدس، والذي فرض نفسه كما لو كان يضم كل شيء بشكل عام، بينما هو وفق طبيعته يفهم النحو والتاريخ فقط"[2]. ويشير التفسير النفسي الذي "حدد من المواقف الفردية الداخلية المغزى في خصوصيته الإنسانية" إلى روح الكتاب المقدس[3]. وهكذا، فإن التفسير الذي بدأه هيردر منح حقًا معينًا. ولكن المهمة الأساسية تصبح لأي تفسير موضوعي بالمعنى التالي: "من أجل الارتقاء إلى الروح كمبدأ سائد في الكتاب المقدس"[4]. لقد زحف "التفسير الروحي" فقط إلى "فهم الروح الإلهية"، إلى "المعنى الخاص والكامل بالكتاب المقدس"[5]. لقد حدد المبدأ الروحي التفسير بأكمله، وأثر وضم التفسير النحوي التاريخي والبحث النفسي بمعنى "النقد الروحي"[6]. وتنطبق الآن كلمة بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس

---

[1] A. a. O. S. 260.

[2] A. a. O. S. 260.

[3] A. a. O. S. 261.

[4] A. a. O. S. 262.

[5] A. a. O. S. 263.

[6] A. a. O. S. 252 ff.

13:2: "مُعَبِّرِينَ عَنِ الْحَقَائِقِ الرُّوحِيَّةِ بِوَسَائِلَ رُوحِيَّةٍ". لقد اعترض يوهان توبياس بيك بشدة على النقد الظاهري الذي يلاحظ "الوثائق التاريخية" فقط، وأدخل مقدمات غريبة في تفسير الكتاب المقدس. و"المبدأ الروحي" هو تعبير عن مطلب التفسير المرتبط تمامًا بموضوع الكتاب المقدس. ولا ينبغي أن تصبح الأفكار الغريبة هي المعيار المحدد لتفسير الكتاب المقدس. ويسعى "النقد الروحي" إلى البحث "بروح الكتاب المقدس"، لأن "روح الكتاب المقدس" هي أيضًا تفسير له[1]. والغنوصية الفلسفية التي تسللت إلى تفسير الكتاب المقدس مع صحوة علم النقد التاريخي قد تجرأت على أن تصنع الحقيقة بنفسها. وبالنسبة لها فإن الحقيقة في الكتاب المقدس ليست سوى سبب ودافع للمعرفة الذاتية[2]. وفي هذا الموضع، انطلق حماس يوهان توبياس بيك. ويرى كيف تم إنتاج حقيقة " كتابة" جديدة من المصادر في مجالات علم النقد التاريخي، وخاصة عند دى فته، وكيف اكتسبت من التحليل النقدي "رؤية جديدة تمامًا". ولقد أظهر بيك مقابل ذلك النظرية التالية: "الكتاب المقدس هو بالتأكيد العنصر المنتج، ويجب أن يكون الإنسان متلقيًا له ويعيد إنتاجه"[3].

من يقابل يوهان توبياس بيك باستعداد للفهم الصحيح لن يستطيع أن يصم أذنيه عن معرفة أنه قد أثير هنا احتجاج شديد ضد أي إضافات أيديولوجية وفلسفية دخيلة على الكتاب المقدس. ويكمن هنا الفضل العلمي للتفسير الحرفي للكتاب المقدس الذي عاب عليه العلم التاريخي. فهو دعا إلى بحث موضوعي مكرس بالكامل إلى الموضوع الفعلي للكتاب المقدس. وبالطبع، كانت تلك الدعوة مرتبطة بتقليل قيمة البحث النقدي التاريخي التي تم تقديرها في إطار افتراضات أيديولوجية. الروح **Pneuma** تعني بالنسبة ليوهان توبياس بيك القوة الحية والحاضرة التي تعرض المضمون الفعلي للكتاب المقدس. ولذلك فإن "التفسير الروحاني **Pneumatische**" ليس برنامجًا يمكن تعلمه، بل دعوة للتفسير المنادي بالروح. وهنا أسيء فهم بيك وتوقع منه التركيز على النظام أكثر

(1) A. a. O. S. 256.

(2) A. a. O. S. 2.

(3) A. a. O. S. 247.

مما كان قادرًا على تقديمه. وغني عن القول إن مثل هذه الدعوات تحققت عن طريق عناصر فلسفية وأيديولوجية جديدة. وتوجد فيها تخمينات كثيرة وسعي كبير إلى الكمال. ويؤثر اللاهوت المقدس المتسق مع التعليمات الأخلاقية الصارمة أيضًا على التأويل. ولا ينبغي إغفال هذا. ولكن هذه "الأعباء" لم تحجب التصادم الكبير الذي أطلقه بيك ضد الافتراضات الأيديولوجية للبحث النقدي التاريخي.

لا يزال التفسير الروحي pneumatische ليوهان توبياس بيك يحتاج إلى بعض التوضيحات والإشارات. إذ تذكر "الأجزاء الثلاثة للكتاب المقدس" مع نتائجها للتأويل بفيلون وأوريجانوس، فيمكن أن نسأل إذا كان وكيف فهم بيك "المعنى الروحي nsensus spiritualis"، فهل تجاهل الاعتراض الإصلاحي على المعنى الثلاثي للكتاب المقدس؟ هل انعكس التفسير الحرفي للكتاب المقدس في روحانية مضطربة؟ لقد أكد بيك على الارتباط بين الكلمة والروح (محاضرات عن تعليم العقيدة المسيحية، 1886، ص444 وما يليها)، ولكن- على العكس من التحديد الجاف للمعنى الحرفي في البحث النقدي التاريخي- تظهر الدعوة إلى "الإخلاص الروحي" لتفسيره، ويبدو هذا كما يلي: "عند توضيحه يشكل الحرف وفق تفسيره الفيلولوجي الاستعمال لمحور الدائرة، ولكنه لا يشكل الدائرة المكتملة وخلق الكلمة باعتبارها روحًا، وهو أمر يتضح لكل من يتأمل تمامًا كيف يترك المعنى تفصيلاً وإجمالاً وراءه الرؤية اللغوية المجردة في عمل فكري مهم ومكتوب باللغة الأم، وبالتالي بدون أن يمكن تمييز الإخلاص للروح والتفسير المثمر المتخصص، الذي يجمع بين تلميحات دقيقة للغاية وبين نسيم العبقرية وشمولية الرؤية، بشكل جيد عن التوجه المتحيز للعقيدة" (علم العقيدة المسيحي طبقًا لوثائق الكتاب المقدس، الطبعة الثانية 1875، ص5 وما يليها). ويرفض بيك بشدة التأثيرات الدخيلة، ولكنه أراد في نفس الوقت أن يثير "معنى الحقائق العليا الخاصة في الكتاب المقدس". وهكذا "ينضج فهم ملائم تدريجيًا للكتاب المقدس في ظهور الوحي الموضوعي، وهو فهم للروح والحياة الخاصة في تعليم تاريخ الكتاب المقدس" (محاضرات عن تعليم العقيدة المسيحية، 1886، ص463 وما يليها). ولا يمكن للإخلاص المطلوب للمسيح [illegible] عن الانفصال عن استعمال الكتاب المقدس والخبرة الإيمانية، ودائمًا ما يكون مثل هذا الحرص مقرونًا باستقرار بالتفكير، لأنه يحمل حقائق وكلمات الكتاب المقدس أكثر مما نحتمل، وذلك لأن الكتاب المقدس يستند

إلى فهم روحي، لا سبيل للكفر به ..." (علم العقيدة المسيحية، ص22). ومع ذلك، فالأمر ليس مجرد إثارة مشكلة باطنية، وإنما "رأي معين"، انطلاقًا منه ملاحظة نفس الموضوع. ولهذا يوضع "حدث الرؤية النقي" والذي اعتمده أدولف شلاتر في التأويل. "عين الحكيم ترى ما هو موجود، لكن عقل المغرور يختلق فرضيات" (يوهان توبياس بيك "مقدمة في منظومة العقيدة المسيحية"، 1838، ص292).

لا نجد في الكتاب المقدس عقيدة فحسب، بل "تاريخًا مقدسًا" كذلك. وهذا ما نجده في كل أعمال يوهان توبياس بيك حول هذا "التاريخ المقدس". "إن الترابط العضوي لمجمل الكتاب المقدس" الظاهر بوضوح شديد في هذا المسار الفكري يكشف عن فهم واضح للعهد القديم: "يتركب الوحي باعتباره وحيًا خاصًا في العهد القديم من خلال كائن حي إيجابي تاريخيًا ومشكلًا في الوحي الأساسي، وفيه يقوم الدين الحقيقي بإعادة إنتاج وبناء الحياة الإيمانية في نقاء أصلي وكمال شديد بحيوية إيجابية، وقوة ملموسة، ونظام متطور في ظل الديانات التاريخية الضالة "[1]. فهذا التفسير مفيد في نواحٍ عدة. فهو يحوي مصطلح "كائن حي" والذي يمكن العثور عليه بالفعل عند يينجل والذي يمثل بلا شك في عصر التنوير عنصرًا من وجهة النظر الطبيعية للتاريخ. لقد رأينا في التصنيف "الثلاثي للتأويل" كيف توجه بيك بقوة إلى فكرة الكائن الحي. وقد كان الإنسان والطبيعة عاملي توجه محددين في القرن الثامن عشر، والذي تضمن "توضيحًا" للحقائق المخفية. ودفع بيك ضريبة عوامل التوجيه في عصر التنوير. وكان مصطلح "الدين الحقيقي" أمرًا مفيدًا للغاية، فهو يحوي فرضية مناقضة "للحقيقة الدينية" في التنوير، بقدر ما هو مصطلح لظهور الوحي، ولكنه في النهاية يبقى غير محدد. ويتبنى التفكير التأملي التاريخي للمسيح وجهة النظر القائلة إن "الدين الحقيقي" قد فرض نفسه "كمنظومة متطورة" في وجود الأديان الضالة.

لقد أشار بيك كثيرًا إلى أن الوحي قد تقدم بطريقة "تمهيدية وتربوية"[2]. ونقول بعبارة أخرى إننا ننشغل بـ "الاستعادة الحرفية" لتفكير الخلاص في الحكم الإلهي الذي مر

---

[1] A. a. O. S. 115/116.

[2] A. a. O. S. 117

بعصر التنوير، واستوعب عناصر التأمل النظري لتصور ليسنج. ومع ذلك، أراد يوهان توبياس بيك بمنظومة الخلاص في الحكم الإلهي أن يضمن للمرء مكانًا فريدًا للوحي في الكتاب المقدس. فالطابع الإنتاجي للوحي يستبعد النواحي المتمركزة حول الإنسان والغنوصية. وعلامة هذه القيادة واستمرار "إنتاجية" الوحي هي البشارة. وتنبثق من عنصر البشارة الحركة المستمرة للوحي، التي تطلق مصطلح العهد وشعب الرب من الطابع الخاص إلى العام، ومن الظاهر إلى الباطن ومن الحاضر إلى المستقبل"[1]. لقد سعى بيك بهذه الأفكار إلى شرح لعلم التربية الفردي المعد سلفًا[2]، والذي ينطلق من البشارة إلى الوعد بالوفاء، ثم مرة أخرى من البشارة إلى الوعد بالوفاء بـ"الوحي التام". وبعد ذلك يجلب العهد الجديد "أفضل تعبير عن الحقيقة الضمنية (المبهمة) الموجودة بالفعل في العهد القديم"[3]. ومن هنا يمكن وصف العهد القديم كله بأنه "وثيقة وحي معدة سلفًا"[4].

عرض يوهان توبياس بيك في عمله "محاضرات عن علم العقيدة المسيحية" (1886) لاهوت تاريخ الخلاص بالتفصيل. فهو يسأل في العهد القديم عن مضمون النبوءة الكاشفة، وعن حقائق مملكة الرب في القول والفعل، في العقيدة والتاريخ" (ص337). وتنثر النبوءات حقائق الوحي الجديدة باعتبارها بذورًا لنظام حياتي جديد وباعتبارها عناصر لمزيد من التطور التاريخي تدريجيًا"(ص337). ولذلك فإن النمط الأساسي وروح التعليم ترتفع من البذرة إلى الكمال، وتنتج في مسار تعليمي متصاعد من خلال جميع فترات وأشكال ومراحل التطور" (ص349 وما يليها). وتجب مراعاة هذا العنصر التفنيدي (ص363) في العهد القديم. وشكّل الوحي الخاص في العهد القديم جوانب التطور الجوهرية لدين الإيمان العام أو الطبيعي تدريجيًا في علاقة مادية وشكلية للتمهيد لإكمال مستقبلي مكثف وواسع النطاق لهذا الدين" (ص368 وما يليها). وطاقة روح التعليم الإلهي هي القيادة والقوة الدافعة إلى الأمام. ويقدم تاريخ الخلاص "باعتباره سياقًا عضويًا" (ص472). ولذلك يُجبر المفسر على إدراك العلاقات الأساسية الواضحة"

---

[1] A. a. O. S. 122.

[2] A. a. O. S. 122.

[3] A. a. O. S. 237.

[4] A. a. O. S. 238.

في هذا السياق والتأكيد عليها في التفسير. ثم "يجد المرء في الأفكار الأساسية والحقائق الأساسية تطابقًا ونتيجة منطقية، وتصنيفًا وتناغمًا، مما يجعل المؤلفين المختلفين يبدون باعتبارهم مؤلفًا واحدًا. ولا يوجد تشابه عند المقارنة الأدق مع المجموعات الأدبية الأخرى لشعب ما على مدار قرون كثيرة" (ص452 وما يليها). وروح الوحي نفسها هي التي تعمل في نهاية المطاف. و"نفس الروح التي هي المبدأ السببي والقانون الأساسي لحياة المملكة الجديدة، وهي بطبيعة الحال أيضًا الهامة لمعرفة هذا الدين" (ص345).

نكتشف من هذه الرسائل من منظومة يوهان بيك كيف تم عرض حكم الخلاص الإلهي في الكتاب المقدس في رداء لغوي ورداء تصوري لفلسفة التاريخ التنويري والتأمل النظري عند ليسنج. لقد خطط بيك في إعلان دقيق لسر ومعجزة الوحي، ولأن البشارات تاريخ خلاص في الكتاب المقدس، والذي حاول أن يدمج كل العناصر الإنسانية والتاريخية ووضعها تحت موضوع واحد "تعليم التربية ". وتحولت سعة المعرفة المنطلقة من تعلم eruditio النزعة الإنسانية -كما كانت عند كالفين - إلى تفسير لتاريخ الوحي. وهكذا بالإضافة إلى مسار التطور التاريخي، الذي رسمه فاتكى وإيفالد في تعديل مثالي لفلسفة التاريخ التأملية النظرية، يظهر تاريخ خلاص لاهوتي-كتابي. وعلى العكس من استمرار تطور التناقض بين جروتيوس وكوسيوس، الذي لاحظناه، فقد وصل إلى ذروته في التناقض بين فلهاوزن وهوفمان.

55. أوجست تولوك ورودولف شتير

نلتفت إلى عالمين باللاهوت ينتميان إلى دائرة ما تسمى "النزعة الإحيائية". ويجب بشكل خاص من هذه الدائرة الإشارة إلى البارون فون كوتفيتس. كما تجدر الإشارة إلى أن أوجست تولوك (1799-1877) درس اللغات الشرقية في برلين وتخرج كعالم متخصص، عندما قوبل بالدعوة إلى اتباع المسيح من خلال البارون الأتقى وأعطى لحياته تحولًا حاسمًا. واستطاع تولوك خدمة المسيحية الحية المرتبطة

بالكتاب المقدس. فقام بالتدريس أولاً في برلين، ثم أصبح بدءًا من (1826) أستاذ كرسي في مدينة هالى. وقد كان ذلك المعلم الأكاديمي الذي مارس تأثيرًا بعيد المدى بين الطلاب من خطبه ونشاطه الرعوي يكن محبة خاصة للعهد القديم. وقد سأل تولوك بوعي عن البحث النقدي التاريخي، واستفسر عن "المضمون الحقيقي" للكتاب المقدس، وأوعز إلى تلاميذه الاقتراب من الكتاب المقدس بخشوع. وعلّم تولوك أيضا مثل يوهان توبياس بيك وحدة واستمرارية أقوال الكتاب المقدس، دون أن يطور بالطبع منظومة مكتملة لتاريخ الخلاص. وكان التسلسل الموضوعي للكتاب المقدس ذا أهمية قصوى بالنسبة له عن أي شيء.

ولسوء الحظ شهدت بحوث العهد القديم تطوير هذه العادة السيئة التي لم تحظَ بكثير من الاهتمام من جانب هؤلاء العلماء الذين لم يعترفوا بوضوح بالبحث النقدي التاريخي، حتى إذا أولاهم المرء اهتمامًا بالأساس. إن مثل هذا السلوك يضر الحوار والتقدم في العلم اللاهوتي بشكل كبير، وربما لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح. وظلت الكثير من الاقتراحات والاكتشافات غالبًا خارج الاهتمام وغير مستغلة، لأنها كانت موجودة تحت ظل نقد النقد. ولقد لاحظنا بالفعل عند مناقشة اللاهوت عند يوهان توبياس بيك، أي معارف مهمة عرضت. وقدم تولوك كذلك مجموعة كاملة من الإسهامات الجديرة بالاهتمام لتفسير العهد القديم.

إذا كانت ترجمة وتفسير المزامير، التي قدمها أوجست تولوك في (1843)، سعت بوعي إلى فهم "المغزى الإلهي" للأناشيد والصلوات، فلا ينبغي للمرء أن يغفل أنه تم تقديم تمهيد مميز وموجه تاريخيًا لكل مزمور. فمن ذا الذي اهتم بأن تولوك قد تبنى مسميات التصنيفات عند دى فته وحققها بطريقة خاصة جدًا؟ وهكذا سمي في تفسير المزامير المزمور الأول "المزمور التعليمي"، ومزامير دعاء مثل المزامير 2، 22، ومزامير مواساة نجدها في المزامير4 و11، ومزامير رثاء (أو مرثيات) تظهر في المزامير5 و6 و7 و12. ومزامير المدح في المزامير8 و16 و19 وأخريات، ومزامير شكر في المزامير9 و21 وأخريات. واعتبر تولوك

المزامير15،25 أناشيد احتفال. ومن المؤكد أن هذه الملاحظات طبعت بخط صغير، فهي تهدف إلى توفير أساس لفهم "المغزى الحقيقي"، ولكن لا يمكن المبالغة في ذلك. وكذلك طبعت بحروف صغيرة بعض المعلومات عن "الموقف"، والتي تتبع بيان التصنيف المقتضب. وهكذا، نقرأ مثلا عن الاصحاح 29: "من أجل المشاركة مع مشاعر المغني يجب على المرء أن يفكر في عاصفة رعدية من الشرق، وخاصة في فلسطين الجبلية والتي ترتبط بدوي مخيف في الجبال المحيطة وغالبًا ما يصحبها هطول المطر وينتشر الفزع على الإنسان والحيوان والخراب في المدن والحقول"[1]. أو نوضح ذلك باختصار شديد، مثل توضيح المزمور 35، كما يلي: "إن موقف الشاعر كما نعرفه عند داود هو موقف المطارد بدهاء (7 و8) واتهامات باطلة (فقرة 11)، بينما هو مسالم وليست لديه الرغبة في الانتقام (12 و13)"[2]. وبالطبع، هذه التفسيرات التمهيدية الأولى غالبًا ما تحتوي على انعكاسات مشكوك فيها. ولذلك نقرأ عن المزمور 45 ما يلي: "إنه مزمور شعري رائع، يمكن أن نعتقد- كما لو كان موجودًا في مجموعة الأناشيد المقدسة لإسرائيل- أنه نشيد زفاف إلى ملك دنيوي، والذي يتم التنبيه على عروسه أن تنسى بيت أبيها وتستسلم إلى زوجها وسيدها. ولكن بما أن هذا النشيد الدنيوي لم يتم استيعابه في مجموعة الأناشيد المقدسة، فيقودنا هذا إلى تخمين أهمية مجازية لهذا النشيد"[3]. ويأتي التفسير الفعلي للنص بعد هذه المقدمات والأفكار الأولية. ويسعى هذا التفسير لسماع وفهم الكلمة المقدسة فقط. ونكتشف بوضوح كيف أن التأثيرات اللاهوتية الكتابية المضادة تميل إلى أن تقود من قدرة التصرف التحليلي النقدي غير المحدود عبر كلمة الكتاب المقدس المعترف ببشريتها إلى مقابلة مع كلمة الرب. ويشغل الجهد العلمي في هذه المقابلة مكانًا ثانويًا للاستماع إلى المضمون الإلهي الفعلي.

---

(1) A. Tholuck, Übersetzung und Auslegung der Psalmen, 2. Aufl. 1873, S. 218.

(2) A. a. O. S. 250.

تجدر الإشارة هنا فقط إلى أن تولوك لم يكن بأي حال من الأحوال مع الرأي بأن جميع مزامير داود يجب أيضًا أن تكون مكتوبة من قبل داود .ومع ذلك فهو يفهم هذه المزامير "بروح داود".

(3) A. a. O. S. 295.

يجب بالإضافة إلى تولوك ذكر رودولف شتير (1800-1862) كأحد علماء اللاهوت التابعين للحركة الإحيائية الذين انقلبوا على البحث النقدي التاريخي، وبخاصة أحادية التفسير التاريخي النحوي. وتم عرض نواياه التأويلية في عمله الصادر (1828): "توضيحات للفهم الإيماني للكتاب المقدس إجمالاً وتفصيلًا". فهو مهتم بتفسير الكتاب القدس، حيث تعد تفسيرات العهد الجديد لمواضع العهد القديم ضرورية لفهم البشارة في العهد القديم. ويركز اهتمام شتير الأساسي على العهد القديم. ويكشف هذا بوضوح في عمله "تفسير المزامير" (1834). ومع ذلك، تركزت جهوده أيضًا بشكل خاص على تأويل جديد، حيث تم عرضه في مراحل عمل منهجية. وهكذا ظهر في (1839) عمله "مراحل تفسير الكتاب المقدس وهدفها". واعتبر شتير مثل بيك وتولوك الفهم الحقيقي للعهد القديم بأنه "تصريح من أعلى"، أي باعتباره وحيًا. لهذا فـ"الفهم الحقيقي" يجب أن يعزى لفقه لغة خاص ينبغي أن يطابق الموضوع المقدس بالمغزى الذي قصده بيك من "النقد الروحي". لقد تخيل شتير في تركيبة تخمينية كيف تجعل الكلمة الإلهية الأزلية الكتابات البشرية ممكن استعمالها وتحققها روحيًا[1]. فالتفسير التاريخي النحوي الذي لا يراعي هذه الأحداث الداخلية ولا يتكيف معها، لا يمكن أن يرى ويفهم الكتابة المحملة روحيًا. وأراد شتير طبقًا لذلك البدء بـ "التفسير الروحي" في البحث التاريخي النحوي، أي في "الفيلولوجيا المقدسة".

لكن كان للأفكار عن الاستعمال الخاص للكتابة نتيجة أخرى، وهي أن شتير تحدث عن "الرمزية المقدسة للغة"[2]، التي تقدم في كل كتابة ثروة من المعاني لا تنضب. وبهذا بدأت إمكانية جديدة لعلم الأنماط على أساس لاهوت الكتاب المقدس النحوي الروحي. وتجب ممارسة "تفسير رمزي روحي" خاصة في

---

[1] R. Stier, Die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung, 1836, S. 186.

[2] A.a O. S. 465.

العهد القديم الذي يحوي ديمومة رمزية[1]. ويمكن أن يعني الأمر في هذا السياق ما يلي: "إن رمزية اللغة الروحية هي كيان عضوي متكامل أكثر بكثير من كونها نحوًا، ونمط الحكم الإلهي في العهدين (القديم والجديد) يواصل تطوره في براجماتية أدق من أي تاريخ"[2]. ويفهم المرء هذه التصريحات مع كل مطالبها التأملية، إذا اكتشفنا فيها الرد على البحث الشكلي والتاريخي النحوي الجاف في بداية القرن التاسع عشر. ولم يستطع شتير أن يرضى بأن يظل التفسير في عصره متعثرًا في مقدمات الكتابات التاريخية البشرية. وأراد اكتشاف أعماق الكتابة والمنفعة اللغوية الرمزية للحكم الإلهي في العهد القديم. وإذا أراد علم اللاهوت في الجامعات أن يواصل ممارسة التفسير التاريخي النحوي بهدوء، فلا يجب أن ينسى أن "الإضاءة الصوفية لأعماق وأسرار كلمة الكتاب المقدس ضرورية"[3]. ويسمى شتير "الإضاءة الصوفية" أو "التصريح من أعلى" حدث الفهم الحقيقي والنهائي. وهذا التأويل الموجه بشكل صارم إلى فكرة الوحي لا يجب أن يخضع لإغراء التوجيه المنهجي إلى التفسير النمطي. ولقد عرف شتير أنه لا يمكن وضع قواعد تأويل تنظيمية. ويتضح أن المفهوم الرمزي الروحي المميز هو "غير مجسم تمامًا"، إذا طُلب من رب الكتاب المقدس، عيسى المسيح، إيضاحه وفتحه.

ويحدث هذا الفهم بدون استنساخ أو بعثرة للعواطف من خلال العبء التعليمي الذي يجلبه الكفر من كل صوب وحدب"[4]. ونستشف قوة الملمح الصوفي في هذا التأويل من التوضيح التالي: "إن أكبر سر تحدث عنه كتاب الرب في المعنى الداخلي، ورمزه هو تاريخ المسيح، فإن المسيح المولود بشكل باطني اجتاز طريقًا من

---

[1] A. a. O. S. 464 und 469. – 476 8 .

[2] A.a O. S.480.

[3] A.a O. S. 474.

[4] A.a O. S.476.

المعاناة إلى المجد"[1]. وقد تجاهل المرء هذه الأفكار الصوفية الغامضة لرودولف شتير، ولم يتمكن من فهم أن عالم اللاهوت قد بحث وتلمس هنا السر الإلهي في الكلمة البشرية. ألا يعد هذا التأويل الصوفي الغامض علامة على أنه كان يوجد في بداية القرن التاسع عشر علماء لاهوت شجعان، والذين رأوا في البحث التاريخي النحوي والبحث النقدي التاريخي، أن الموضوع الفعلي لرسالة الكتاب المقدس مشوه وفاسد؟ ومن المناسب أن نتجاهل هذه التناقضات ضد الاتجاهات البحثية السائدة ونطرحها جانبًا باعتبارها عائقًا نقديًا أرثوذكسيًا. إن أي شخص قد أدرك كم من الكتاب المقدس تم ملؤه بمحتويات أيديولوجية للأصل الرومانسي والعقلاني والمثالي في البحث النقدي التاريخي في بداية القرن التاسع عشر، سيكون بالتأكيد قادرًا على فهم أن لاهوتيين مثل بيك وتولوك وشتير قد وجهوا الاهتمام مرة أخرى إلى المضمون الموضوعي الغريب والسياق الداخلي للكتاب المقدس. وبالتأكيد، سيكون من المؤسف أن هؤلاء الرجال قد أهملوا البحث النقدي تمامًا، ولم يفهموا الدوافع والاتجاهات الخاصة للنقد التاريخي. ولكن لا ينسى المرء عندئذ أن البحث التاريخي النقدي قد تلقى دوافعه ومقوماته الأساسية من حركة التنوير المتمركزة حول الإنسان؟ وقد دفعت هذه الدوافع والمقومات الأساسية بيك وتولوك وشتير إلى اتخاذ إجراءات مضادة. ومع ذلك، يجب في النهاية اعتبار أن أوجست تولوك ورودولف شتير أيضًا قد أعطوا ميولًا ثانوية نسبيًا للاتجاهات البحثية السائدة. وحدث هذا بقدر أكبر عند هرمان أولسهاوزن وأوجست هان. وفي بداية القرن التاسع عشر وضعت المهام اللاهوتية الخاصة بالكتاب المقدس هنا في نفس الترتيب مع التفسير التاريخي النحوي. وسنتناول هذا الترتيب المتساوي في الفقرات التالية بعدما تحدثنا عن ترتيب البحث النقدي تحت "التفسير الروحي".

---

[1] A.a O. S.476.

56. هرمان أولسهاوزن وأوجست هان

إذا كنا سنتناول في هذه الفقرات ردود الفعل ضد البحث النقدي التاريخي، فيجب توضيح أهمية هذا التفاعل من خلال المقارنة المميزة. فقد اكتشف البحث النقدي التاريخي البشرية المطلقة لكلمة الكتاب المقدس. وطالب هيردر في مقدمة عمله "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" بأنه: "تجب قراءة الكتاب المقدس بشكل بشري، لأنه كتاب كتبه بشر إلى بشر. فلغته بشرية، والأدوات المساعدة التي كتب وحفظ بها بشرية. فالإنسان بعد كل شيء، هو المغزى الذي يمكن فهمه به، وكل أداة مساعدة توضحه، والغرض والهدف الكاملين لتطبيقه. بحيث يمكنك أن تعتقد بأمان أنه كلما قرأت كلمة الرب (بأفضل معنى للكلمة) بشكل أكثر إنسانية، كلما اقتربت من غرض كاتبه، الذي خلق الإنسان على صورته، ويتصرف في كل أعماله وأفضاله (حيث أظهر نفسه كإله) بالنسبة لنا كإنسان"[1]. وينبغي أن نستحضر هذه الكلمة لهيردر في هذا الموضع من عرضنا مرة أخرى، لأنها تعلن بجرأة عن اكتشاف عظيم للبحث النقدي التاريخي، وهو بشرية الكتاب المقدس. وخلافًا لهذا الاتجاه تقف كلمة يوهان توبياس بيك في كل الأعمال، فيقول: "يسمى الكتاب بالتالي كتابًا مقدسًا، لأن كلمته تأتي من الرب باعتبارها وحيه، ومكتوبة في الرب (في الروح القدس) من قبل بشر مقدسين، وتقودنا إلى الرب من خلال تقديسه"[2]. فهذا هو سعي أولئك اللاهوتيين الذين نستعرضهم في هذه الفقرات. فهم يريدون الإشارة إلى كلمة الرب المقدسة التي تلتقي في كلمة الإنسان القارئ والمستمع الورع.

فهرمان أولسهاوزن (1796-1839) الذي نتحدث عنه الآن كان شقيقًا ليوستوس أولسهاوزن الذي ذكرناه من قبل. وظهرت أبحاثه في التأويل زمنياً قبل أبحاث بيك وتولوك وشتير. وظهر عام (1824) عمله المثير "كلمة عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس".

---

[1] انظر: 30 §

[2] انظر: 52 §

ن نوجه انتباهنا إلى عمل معلم العهد الجديد، والذي هو مهم أيضًا للاهوت

لكن كيف يمكن للمفسر أن يميز "المعنى الأعمق" في المقابل الواجب تفسيره؟، أجاب أولسهاوزن: "الضوء فقط يرى الضوء". "الروح فقط يمكن أن تدرك الروح وتطور مضمونها"[1]. فالإنسان، إذن، يفهم الكتاب المقدس فقط وطبقا لما هو عليه هو نفسه، وما سوف يكون. ويشارك كشخص في هبة الروح القدس، ويمكنه أن يفهم الكتاب المقدس وفق الموضوع بشكل صحيح، أي طبقًا للمضمون الحقيقي للنص[2]. وتم هنا التعبير عما علّمه لاحقًا يوهان توبياس بيك. ولكن أولسهاوزن لا يستوعب البحث التاريخي النحوي من خلال المطالبة بمفهوم النقد الروحي، بل إنه نسق البحث النقدي مع السؤال الأساسي عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس.

إن تفسير هرمان أولسهاوزن العميق للكتاب المقدس لا يزال بحاجة إلى بعض التوضيحات فيما يتعلق بمقوماته المسبقة. وتجب في البداية مراعاة ما يلي: "يبدو لي أن الفهم الأساسي عند التفسير الأعمق للكتاب المقدس... هو الظن أن يكون لأي موضع في الكتاب المقدس معنى مزدوج، أي معنى مختلف عما تقوله الكلمات. وعلى العكس من ذلك، يجب أن ينظر إلى هذا في كل التفسير، على أنه القاعدة العامة الأكثر شمولية، وأن الكتاب المقدس ليس له معنى آخر إلا بالمعنى البسيط للكلمة، ويكمن تحت هذا المعنى معنى أعمق فقط. ووحدة المعنى، بالمعنى المفهوم بشكل صحيح، هي قانون أساسي ضروري، وبدونه لا يمكن تجنب المعنى المطلق. ويجب أن يحدث دائمًا ارتباط ثابت وضروري بين المعنى الحرفي للكلمة والمعني الأعمق لهذا المعنى. ومن أجل هذه العلاقة فإن التفسير التاريخي النحوي هو الشرط الأساسي لأي تفسير، لأنه يعرض بشكل منطقي وبدقة كاملة بدون مراعاة للمنظومات" (كلمة عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس، 1824، ص88). لقد أراد أولسهاوزن وفق ذلك أن يتوجه في البداية وبوجه خاص إلى "المعنى الحرفي" **sensus literalis**. ومع ذلك فقد عاب التفسير التاريخي النحوي لعدم اتساقه. ويجب أن تنطبق في التفسير جملة لوثر "كل كتاب محلي لا يحدد الذكاء". ويمكن في الأساس فهم هذه النصوص لمن يتناول الكتاب المقدس بمسائل محددة تمامًا وضرورات وجودية. وفي المقام الأول، لم يتحدث أولسهاوزن بالاختلاف عن يوهان

---

[1] Theol. Stud. u. Krit, 1829, S. 814.

[2] A. a. O. S. 812.

توبياس بيك عن الروح، ولم ير فهم الكتاب المقدس باعتباره امتيازًا حصريًا لأولئك الذين ينتمون إلى الطبقة التي تم الترويج لها بشكل خاص والمكرسين والمرحومين"، وبدلًا من ذلك يتم الحديث غالبًا عن "الفقراء في الروح" الذين لا يستطيعون نقل أنظمة ومبادئ الاكتساب من الكتاب المقدس. وتنتج منهم عمق الحقيقة في الكلمة (تفسير الكتاب المقدس، كلمة أخرى عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس، 1825، ص 51).

سلك أوجست هان (1792-1863) أيضًا مسلكًا مشابهًا. فقد دافع عن التفسير التاريخي النحوي ضد أي معنى استعاري دخيل. ومع ذلك، وضع هذا التفسير العلمي في خدمة الاقتناع بأن المسيحية جاءت من وحي استثنائي. وتبعًا لذلك فإن مهمة أي تفسير هي اكتشاف "المعنى المقدس" لنصوص الوحي. ويحدث التفسير في ثلاث مراحل، هي: 1- أنه يكتشف المغزى التاريخي. 2- يترك الكاتب يعلن عن نفسه. 3- يبحث عن المعنى المقدس[1]. وفي الطريق إلى هذه المراحل من المستحيل منذ البداية إدخال أفكار دخيلة في النصوص. وقد اعترض هان بشكل هجومي على التفسير النقدي التاريخي لـدى فته، والذي أدخل أفكارًا فلسفية غريبة في الكتاب المقدس.

57. أرنست فيلهلم هنجستنبرج

يجب ذكر أرنست فيلهلم هنجستنبرج (1802-1869) بوجه خاص ضمن علماء اللاهوت الذين واجهوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر تأثير البحث النقدي التاريخي والبحث التاريخي النحوي. فعندما كان طالبًا عمل بحماس كبير في الاستشراق، لكنه دخل فيما بعد في علاقة وثيقة مع أوساط حركة التقوي، والتي - كما أعلن بنفسه - تبرأت من "الحمى الفلسفية" ووصلت إلى فهم لاهوتي جديد.

---

[1] انظر:

J. Wach, Das Verstehen, II. Bd. Die theol. Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann, 1929, S. 238.

وعلى أساس علاقاته الجيدة مع أقطاب حركة اليقظة البروسية استُدعي هنجستنبرج إلى برلين ومثّل هناك ما يسمى " لاهوت إصلاح الإصلاح Repristinationstheologie"، الذي رفض الفكر العقلاني والتاريخي والحركة الذاتية المنطلقة من شلايرماخر وأراد تجديد العقيدة الكنسية القديمة والبروتستانتية القديمة. وتم تقديم هذه الأفكار إلى تفسير العهد القديم بوجه خاص، والذي اعتبره هنجستنبرج خطيرًا للغاية. ولقد ذهب التجديد هنا بعيدًا لدرجة إحياء موروث التفسير في المعابد القديمة باعتباره عاملًا موثوقًا في تفسير النص، وقد وصل إلى آفاق جديدة. وبما أنه تم اعتماد أسفار العهد القديم في الكنيس اليهودي، فيجب أن يكون حسب رأي هنجستنبرج اللاهوت المتضمن في هذا الأسفار المعتمدة ذو أهمية لفهم مجمل العهد القديم.

إن أعمال هنجستنبرج الرئيسة عن العهد القديم منها عمله "العلم المسيحي (كريستولوجيا) للعهد القديم" في ثلاثة مجلدات وعمله "تاريخ مملكة الرب في العهد القديم" الصادر في مجلدين[1]. ويمكن بالإضافة إلى ذلك ذكر مجموعة من التفاسير. ويعد تمسك هنجستنبرج فى عمله عن"تاريخ مملكة الرب في العهد القديم"- نذكر مثالًا مميزًا فقط- بالتأريخ في العهد القديم سمة من سمات التجديد غير المشروط الذي يرفض أي نقد تاريخي. وتميز الحسابات الغريبة والتكهنات التأريخية طريقة العمل "التاريخية". وهكذا وضع تاريخ مملكة الرب في إطار زمني خيالي في تأكيد أسطوري وتراجع عن إسرائيل التاريخية في هيكل تأريخي افتراضي. ورسم "لاهوتًا لتاريخ الخلاص" ذو درجة خاصة وكرامة فريدة. ولا يمكن مقارنة هذا اللاهوت مع ما يسمى "تاريخ الخلاص" في الموروث الكنسي التقليدي. ويتوافق باستمرار منذ كوشيوس التاريخ والتفسير والعقيدة في صورة التاريخ الكتابي التقليدي للتاريخ. وينتج عن الانسجام بين هذه العناصر الثلاثة الفكرة الأساسية للنمط Typos. وهذا يختلف تمامًا عن طريقة عمل هنجستنبرج. وهنا يتم رفع الموروث الكتابي واليهودي إلى العقيدة التي تحدد كل شيء في البحث التاريخي والتفسير. وساد المجاز

[1] E. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 2. Bd. 1869-1871.

في التفسير الفردي الموافق للتقليد السكندري اليهودي. وتمت محاصرة الفكرة المهمة جدًا في لاهوت تاريخ الخلاص عن الترتيب الزمني من خلال موروث العقيدة في المعابد اليهودية.

وبالتالي لا يعد تاريخ مملكة الرب تاريخًا، وإنما بناءً تعليميًا يمكن التحكم فيه. وبهذه الطريقة يجد التفكير غير التاريخي للأرثوذكسية استمرارية في التصور التاريخي المزيف لعلماء لاهوت التجديد. ويتضح بوجه خاص في كتاب "كريستولوجيا العهد القديم" كيف تجاهل هنجستنبرج التاريخ الحقيقي في العهد القديم. وتقلص رؤى الكريستولوجيا كل الحياة التاريخية. فالنبي ليس رسول يهوه الذي يجب أن يبلغ كلمة معينة في زمن معين، إنه راءٍ ينظر باستمرار إلى الوظيفة النبوية والكهنوتية الأعلى للمسيح. وهكذا ورد في تفسير مميز عن نبوة إشعيا: "لا يظل النبي واقفًا عند التطور التالي له، بل تبدو عينه في حالة نشوة لوعي سام، كما لو كانت وعيًا مجهزًا، والذي يوجد فيه في هذا الوقت في آفاق بعيدة. وقد رأى كيف سيحل الحكم البابلي فيما بعد محل الحكم الأشوري الذي بزغ في عصره. ورأى كيف سيجد هذا الحكم البابلي الحقل في يهودا ممهدًا للحصاد. ورأى كيف تهيأ الانهيار للمتكالبين على الدنيا من خلال كورش المنتصر من الشرق، وكيف أطلق كورش شعب الرب من المنفى، ورأى في نهاية تطور الأحداث مخلص العالم، الذي رسم صورته بألوان حية"[1].

وقد فهم هنجستنبرج سفر إشعيا باعتباره وحدة واحدة في ضوء تقدير النقد الأدبي والتاريخي وبالاستناد على موروث الأسفار القانونية في المعابد اليهودية. وتقترب من "وجهة نظر الرؤيا" لإشعيا الأحداث التاريخية في القرنين الثامن والسادس قبل المسيح، وفي نهاية هذا التاريخ المزدحم بـ "النظرة النبوية" ظهرت على الفور صورة المسيح[2]. ولقد هوجمت التفسيرات الجديدة انطلاقًا من هذا الموقف. واتهم دى فته وجزينيوس وهيتسيج بأنهم

[1] Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen, II. Bd. 1855, 2. Ausg. S. 3.

[2] A. a. O. S. 4.

دمروا بأعمالهم التاريخية هيكل اعتماد النص[1]. وبالتالي، وفقًا لرأي هنجستنبرج، اتخذ هؤلاء الباحثون أنفسهم إمكانية فهم أعمق ومترسخ في سياق الكتاب المقدس. ولم يكونوا مؤهلين لرؤية سر المسيح في الاصحاح (53) من سفر إشعيا الموجود في نقطة نظر المنظور النبوي. وتدخلت هنا أيضًا محاولات تفسير تاريخية. ولكن هنجستنبرج أوضح ما يلي: "لا يمكن اعتبار الأسباب ضد التفسير المسيحاني سوى أنها غير مهمة. فلا يوجد أحد منهم يمكن (أن ينتحل شخصية الفاحص) أن يعجب من هو قادر على اختبار الحقائق"[2].

لا يمكن فهم مقاصد اللاهوت عند هنجستنبرج، إلا إذا لاحظناها من خلال الترابط مع التأثيرات الأخرى المضادة للبحث النقدي التاريخي الذي ناقشناه. فقد احتج هنجستنبرج على وضع أي تفسير في الصدارة يتغاضى بتمايز نقدي عن السياق العميق ووحدة الكتاب المقدس كله. ولكن لإعادة الصلاحية للسياق ووحدة الكتاب المقدس أعاد هنجستنبرج إحياء موروث الأسفار القانونية في المعابد اليهودية. وبعد ذلك، تم إنشاء هذا التقليد على سبيل المثال في سفر إشعيا،المقومات المسبقة لـ" العنصر المستغرق للزمن"، التي يمكن أن يظهر فيها موضوع الكريستولوجي في أسرع وقت ممكن. إن "التاريخ" عامل معوق تمامًا بالنسبة لعالم اللاهوت التجديدي. وإذا تم القيام بكل شيء في "تاريخ مملكة الرب في ضوء العهد القديم" من أجل بناء جسر أسطوري مع تصور "تاريخ خلاص" إشكالي بشكل غير عادي، فسوف يزيل موضوع الكريستولوجي أي فرق، كلما أمكن.

إن "التفسير المستغرق للزمن" الذي يتم تنفيذه في ضوء تقاليد المعابد اليهودية قد أثر على الفور على التأويل الكامل. وحيثما تفسر كلمة الكتاب المقدس يسعى هنجستنبرج أن يميع ويخفي العنصر التاريخي الزمني بسرعة بقدر الإمكان. ويقدم المجاز الأدوات لمثل هذا التفسير غير التاريخي للنص. وهكذا نقرأ في مقدمة تفسيره لسفر نشيد الإنشاد: "لم أزعم فقط، بل برهنت في كل موضع مقارنة الاستعمال اللغوي الرمزي الكامل في

---

[1] A. a. O. S. 75 ff.

[2] A. a. O. S. 360.

الكتاب المقدس، حيث يكشف البحث المعمق عن وحدة ووضوح رائعة "[1]. وبصورة عامة اعتبر هنجستنبرج نفسه رائدًا في "البحث المتعمق"، الذي يعرف كيف يدرك الطبقة الرمزية المترابطة والمتماسكة لأقوال الكتاب المقدس. ولم يتم الوصول إلى هذه الطبقة ويكتشفها البحث النقدي التاريخي. وقدم هنجستنبرج أدلته في هذه الطبقة.

وقد فتحت كل الأبواب للمجاز والتورية. ويمكن التأكد على الفور في الصفحة التالية من تفسير نشيد الإنشاد إلى أي "نتائج" تقود هذه الطريقة خيوط العمل. ويعود نشيد الإنشاد وفق تقليد الكنيس إلى سليمان. واتبع هنجستنبرج بالطبع هذا التقليد، ولكن ليس بدون تحفظ للفهم "الأعمق". ولا يدور الأمر حول سليمان الدنيوي، بل حول "سليمان السماوي". ولكن كيف يمكن للمرء الوصول إلى مزيد من التفسيرات عندما نقرأ ما يلي: "سمى سليمان نفسه في العنوان مؤلف الأناشيد وسمى موضوعه سليمان السماوي الذي كرس كمثل أعلى عند مولده؟ وهنا لا يعد التفسير مجازيًا، وإنما أسطوريًا للغاية، وهذا استنتاج للتفسير الذي ينحرف عن أي بحث تاريخي. وتثير هذه التفسيرات عند القارئ ليس فقط الابتسامة المكبوتة، بل إنه لا يمكن تحملها. لقد أخطأ هنجستنبرج في نسج التفسير الباطني، الذي لا يستطيع أحد إتباعه. ويتضح هذا في تفسيره لنشيد الإنشاد.

يسعى هنجستنبرج في مسائل نقد الأسفار الخمسة إلى إقامة حوار عادل بين الطرفين، أي الطرف النقدي والطرف المحافظ. ولكنه لم يجد المسار الصحيح لتحقيق ذلك. وأقر بطريقة تبريرية أن الفرضيات النقدية تطلبت استنتاجات معينة، لكنه ادعى لنفسه موقع الرئيس. وهكذا تمت مواجهة النقاد بما يلي: "إن الأسفار الخمسة موثقة من الرب ورسله، وشهادتهم مختومة بالروح القدس لمن يتعمق في مضمون هذه الأسفار بعقل متدين" (مصداقية الأسفار الخمسة، المجلد الأول، 1836، ص76 وما يليها). وإذا افترض باحثو النقد التاريخي صحة الأسفار الخمسة، فعليهم التخلي عن فكرة الرب و"الشعور مجددًا بالفزع المنسي من فترة طويلة عن عظمة الرب المقدس والعادل". وهكذا يصبح التذكير صبرًا متبادلًا! وألغى التنبيه بالصبر من خلال أقوال فظة وغير صبورة.

---

[1] Kommentar über das Hohelied Salomos, 1853, Vorwort.

وبينما امتلك بيك وتولوك وشتير انفتاحًا نسبيًا على الحقائق التاريخية، وضع هنجستنبرج نفسه تحت ضغط إصلاحاته. وقد وصل إلى طريق مسدود من المجازات والأساطير بتوجيهاته إلى إبراز "المعنى الأعمق للكتاب المقدس". وقد يتضح من الأمثلة أن الإعراض عن واقع التاريخ يستلزم بالضرورة التفكير الأسطوري عن العهد القديم وأحداث المسيح. فكيف وجد بحث العهد القديم طريقه الآن؟ هذه هي القضية الكبرى. لقد كان يواجه خطرًا إما أن يقع ضحية لاختيار البحث التاريخي ذات الفرضيات الإيديولوجية الفلسفية أو دوامة تاريخ الخلاص الأسطوري. وقد كان مهددًا من ناحية بالسقوط في الأبحاث الفردية التاريخية الإنسانية، ومن ناحية أخرى الوقوع في التخمينات المتجاوزة للتاريخ والإلهية. ولم تحدث مواجهة بين الاتجاهين في بداية القرن التاسع عشر. وأدى الحوار بقليل من الحماس إلى التفاهم. وشكل هرمان أولسهاوزن وأوجست هان استثناءً. وكانت نبرتهما جدلية وعدوانية غالبًا. لذلك تطور في معسكرين مختلفين اتجاهان متضادان في تقليد علم الكتاب المقدس، الذي منه يمكن عرض جانب واحد فقط من كلمة الرب المتجسد. فما رآه الإصلاحيون، أي سر ومعجزة بشرية الكلمة، ظهر الآن في اللاهوت متجاورًا بعدما أن أكدت الأرثوذكسية على إلوهية الكتاب المقدس وأكد عصر التنوير على بشريته.

58- يوهان كريستيان كونراد فون هوفمان

إن التوجهات اللاهوتية الكنسية التي سعت إلى بحث التاريخ النقدي بتصور التاريخ المقدس، قد اكتملت وتوجت في الإنجاز العلمي لكونراد فون هوفمان. وأعماله الرئيسية هي "النبوءة وتحقيقها" (1841-1844) و"برهان الكتاب المقدس" (1852-1856) و"تأويل الكتاب المقدس" (نشره فولك سنة 1880 بعد موت هوفمان). ولن يكون من الممكن أن نتناول هوفمان في إطار بحثنا. وقد يكون كافيًا بيان بعض وجهات النظر الأساسية عن فهم تصوره لتاريخ الخلاص وأهمية نظامه. ويحتاج الأمر إلى بحث تفصيلي لمن يدين فون هوفمان بالفضل في تصوره لتاريخ الخلاص في الأساس. ويجب بالتأكيد هنا أن نذكر كوشيوس

وينجل وكروسيوس وبيك ومنكن وهرمان أولسهاوزن، ولكن لا يجب التغاضي عن اعتماده على فلسفة التاريخ لهيجل ورانكه. وأخيرًا فإن تأثير شلايرماخر أمر لا لبس فيه. وعلى أي حال أراد فون هوفمان بتصوره عن تاريخ الخلاص أن يعرض تاريخًا مقدسًا، أي حكاية تاريخية فريدة وخاصة يجلب فيها الرب العالم إلى الخلاص. ووضع التاريخ المقدس في التاريخ الدنيوي، وضم مغزى وهدف كل الحياة المخلوقة. واقتبس تاريخ الخلاص هذا من الكتاب المقدس. وركز على التطور القوي والمتماسك للعملية المسببة للخلاص. وتم في ضوء التجميع المستمر للرؤى التاريخية والتفسيرية والعقدية خلق نظام مكتمل يمكن فهمه باعتباره عرضًا طبق الأصل لسير تاريخ الوحي منذ الخلق حتى البزوغ النهائي لمملكة الرب.

تم تجميع الوحي والتاريخ في عملية تطور لا يمكن فصلها ويمكن رؤيتها بشكل موضوعي ومستقيم. وتم التوفيق بين الوحي والتاريخ من خلال البصيرة العقدية ورؤية الفلسفة التاريخية التي ترصد باستمرار العلاقة بين كلمة الرب والتاريخ، بإدراج هذين العاملين مع بعضهما البعض. وتكمن أهمية هذا النظام لتاريخ الخلاص مقابل البحث النقدي التاريخي في أن فون هوفمان قد نجح في وضع اللحظة التاريخية في علاقة لا تنفصم مع حدث الوحي. فالوحي هو تاريخ، وليس تعليم. إنه تاريخ وليس عقيدة. والترتيب الزمني يحدد الوحي.

لكن ما هي أهمية تاريخ الخلاص؟ أجاب كونراد فون هوفمان على هذا السؤال قائلًا: "في التاريخ المقدس يبدأ التوغل الأعمق للدنيوية مع الحياة السماوية. ويتواصل تاريخ الوحي بالعالم مع الرب إلى درجة متزايدة. وتوج هذا الخلاص بإعلان المسيح. وعيسى المسيح هو "هدف العالم الأصلي". فتاريخ الخلاص يستهدفه، ويأتي معنى الخلاص منه، لكن الكتاب المقدس هو النص الأدبي الفريد للتاريخ. ويحتوى العهد القديم على التاريخ الممهد للمسيح، وهو العرض التشكيلي المسبق للمسيح. وعبّر عن هذه الأفكار بأوضح تعبير في الفقرة التالية: "فمن جهة يقدم العهد القديم سلسلة متماسكة من الأحداث التي يتم فيها وضع تاريخ موجه نحو ظهور عيسى ونشأة جماعته. ويتجه هذا

التاريخ بين الرب والإنسان. ويقدم من جهة أخرى أقوال الخلاص التي يجب أن تحقق في هذه الأحداث وتواجه تحقيقها الجوهري، أي معرفة الخلاص، التي تكتمل في مقولة الخلاص المتحقق في العهد الجديد"[1].

انطلاقًا من هذا التوضيح فإن قواعد التأويل تؤدي إلى: "ومن هذا يأتي هذان النظامان في العهد القديم، وهما التاريخ واللاهوت. فالأول يستنسخ سلسلة الأحداث المذكورة في العهد القديم، والتي تشكل تاريخًا متماسكًا. وهذا الأخير هو تاريخ إعلان الخلاص. ويعلمنا التاريخ سياق الوحي بالعمل، ويعلمنا اللاهوت سياق الوحي بالكلمة. ومن الفرعين ينطبق أن فهم وثيقة الخلاص يسبق التصور التاريخي، ولكن لا يمكن أن يبقى بدونه. وبعد ذلك، يجب قراءة تقارير تلك الأحداث بطريقة تجعلها تقريرًا لتحقيق الخلاص، لكنه يعارض الواقع الأساسي للخلاص. ويمكن قراءة أقوال الخلاص بطريقة أنها الخلاص ذاته، الذي يتجلى معرفته بها، كما هو موضوع المعرفة في زمن ما قبل تاريخ المسيحية"[2]. ويعني هذا أن المفسر يجب أن يكون مدركًا دائمًا لعلاقة الترابط بين وحي الكلمة ووحي الفعل. ولا يمكن فصل تفسير الكلمة ومعرفة التاريخ عن بعضهما البعض، فالوحي والتاريخ ينتميان لبعضهما البعض. ومع ذلك، لا يمكن معرفة التاريخ وتفسير الكلمة، لأن وثيقة الخلاص لها الأفضلية المطلقة. وبهذه الطريقة يتم حرمان النقد التاريخي من الحق في تفسير التاريخ المقدس النابع من وثيقة الخلاص انطلاقًا من مكان تاريخي جديد. ويؤكد فون هوفمان على ما يلي: "يعد الفهم الروحي هو الفهم الأول الضروري والأقرب مباشرة للكنيسة. ولهذا السبب ولفترة طويلة فإن التفسير التاريخي للعهد القديم يتجاوز الفهم الروحي، دون أن يكون الضرر بعيدًا مثل ذلك الذي نشأ في الحالة المعاكسة عندما تم التأكيد على التفسير التاريخي،

---

[1] J. Ch. K. von Hofmann, Biblische Hermeneutik (nach dem Tode v. Hofmanns von Volck herausgegeben 1888), S. 153.

[2] A. a. O. S. 152.

ولكن فُقد الفهم الروحي. ونتحدث عن فهم روحي على حقيقة أن الكتاب المقدس للعهد القديم معترف به في الواقع على عمل لنفس الروح القدس المتحكمة والفعالة في كنيسة عيسى المسيح. إذن يمكن فهم العهد القديم بمغزى روح الرب والمسيح، أي بالمغزى الروحي. فالقدرة على القيام بذلك هي فوق كل شيء من قبل المسيحي الذي يعرف الروح القدس، لأن الروح القدس تدفعه. وبفضل هذا فإنه قادر على الاعتراف بنفس الخلاص المناسب له في العهد القديم"[1]. ويتفاعل الفهم الروحي والفهم التاريخي مع بعضهما البعض عند تأسيس القواعد التالية لتفسير العهد القديم:

1- يجب أن أعلم أولًا، أن أدلة الخلاص هذه تنطلق في العهد الجديد عند اكتمالها، حيث تتوحد نفسها بطريقة موحدة.

2- ما هو مسارها الداخلي وسياقها.

3- إدراك المكانة التي يشغلها الفرد.

4- أن نقيس وفق ذلك في أي علاقة يتم التعبير التدريجي عن مضمون شهادة الخلاص في العهد الجديد"[2]. ويمكن أن نستشف من هذه الاقتباسات كيف يمكن رؤية نهج تاريخ الخلاص والفهم الروحي معًا. ويجب تجاهل تصوير "تاريخ النبوءات" في العهد القديم في كتاب "النبوءة والتحقق".

نشير إلى كتاب إيبرهارد هوبنر "الكتاب المقدس واللاهوت- بحث في علم اللاهوت عند يوهان كريستيان كونراد فون هوفمان" (1956). وبوجه خاص، يعد تحليل فون هوفمان للمزمور 8 (ص82 وما يليها) ذا أهمية. وفي الوقت نفسه تم استعمال أمثلة من سفر العبريين 2: 5 وما يليها ومتى 21: 16 في تفسير فون هوفمان. ومن الخلاصة في صفحة (94) يلفت هوبنر الانتباه إلى النقاط التالية:

---

[1] A. a. O. S. 152.

[2] A. a. O. S. 164.

1- التزم هوفان بالتفسير اللاهوتي.

2- أقر بشكل أساسي بالإشكاليات التاريخية، لكنها تراجعت خلف الاهتمام اللاهوتي الفعلي.

3- وحدة الكتاب المقدس هي المبدأ الأساسي.

4- سعى هوفان لتحويل هذا المبدأ الأساسي إلى صيغة منهجية وواقعية. والعناصر هي:

أ) المضمون التاريخي للكتاب المقدس.

ب) انفتاح نصوص العهد القديم في ضوء العهد الجديد.

ج) العلاقة بين تاريخ العهد القديم وتاريخ العهد الجديد في إطار "النبوءة والتحقق".

د) طريقة الاستشهاد بتفسيرات العهد القديم وتفسيرها في العهد الجديد (علم الأنماط).

5- إن صيغة هوفان هي تاريخ الخلاص الذي يكون موضوعه وغرضه المحدد هو الإنسان نفسه والذي يصبح فيه عيسى المسيح عضواً فقط، ولكنه يصبح العضو الحاسم.

6- يمكن تقييم تفسير هوفان للخلاص على أنه محاولة من مفسر لإيجاد صيغة منهجية وواقعية لتفسير الكتاب المقدس. وتجب رؤية وتقييم المنهج لتاريخ الخلاص عند فون هوفان انطلاقاً من مفسر الكتاب المقدس فون هوفان. وعن لاهوت تاريخ الخلاص قارن أيضًا دراسة كارل جرهارد شتيك "فكرة تاريخ الخلاص"، في مجلة: "دراسات لاهوتية"، العدد 56 (1959).

نجد أيضًا في منتصف القرن التاسع عشر موريتس دريكسلر عالم العهد القديم، الذي كان ذا قيمة في مجال تفسير تاريخ الخلاص في العهد القديم. فقد عرض مبادئه في التأويل على النحو التالي: "تبدو لي في الحاضر بوجه خاص هذه التفسيرات عن أسفار العهد القديم أنها مزدوجة من وجهة نظر الزمن الذي حررت فيه، أولًا- يجب عرض الكتاب المقدس وتفسيره ككل متكامل، وكل

سفر على حِدَةٍ في الكتّاب المقدس باعتباره جزءًا مضافًا بحيوية في الكل الكبير، وذات حياة مكتملة في ذاتها. وثانيًا- يجب بقدر الإمكان إعطاء العرض والتفسير بطريقة أكثر عملية، أي بطريقة محسوبة بالنسبة لاستغلال واستعمال اللاهوتي العملي. وهذا هو المعيار الذي طبقه في العمل المقدم، وهذا هو الهدف في كل أعمالي المختصة بالعهد القديم"[1]. فهذه الجمل من مقدمة تفسير "سفر إشعيا" (1845) مفيدة جدًا. فهي تظهر السعي إلى تفسير نصي عملي مرتبط بتاريخ الخلاص، وفرض هذا التفسير نفسه بفضل هوفمان. وفيما بعد أوضح دريكسلر أنه: "يمكن إعادة تركيب الكتّاب المقدس بنجاح وإعادة إنتاجه بشكل علمي ممن يمتلك في تصوره الرئيسي الخاص المفتاح الآمن لفهمه، والفكرة المحورية التي تهيمن على كل حواسه وأبحاثه. ومن ناحية أخرى، إذا كان المرء ينطلق من وجهة نظر الوجود الكوني البحتة، والتي لا تكاد تكون متعارضة مع وجهة نظر الكتّاب المقدس، فيجب أن يكون نمط الإدراك الكامل مشردًا بالكامل ومفسدًا بكل قوة ذهنية ككل"[2]. هذه الكلمات الأخيرة موجهة ضد هاينريش إيفالد. ففي المقطع المذكور يكون الاهتمام الأساسي لطريقة تفسير تاريخ الخلاص ذات أهمية. ففيه تمت "إعادة بناء الكتّاب المقدس" بصورته التاريخية الخاصة، و"إعادة استنساخه بشكل علمي". وقد بذل دريكسلر جهدًا- مثل فون هوفمان- من أجل أن يصل إلى علم كتّاب مقدس مناسب. ورفض الفهم الشامل للتاريخ والوحي المتعلق بوحدة الوجود. واستطاع مع هنجستنبرج أن يتحدث عن طريقة تفسير معادية للمسيحية في البحث النقدي التاريخي الحديث. فـ"الفكرة المحورية" الداخلية للكتّاب المقدس تسمح بتفسير صحيح فقط. ولذا نرى كيف أنه في أعقاب فون هوفمان نشأ اتجاه لاهوتي يعارض الفهم النقدي التاريخي.

---

(1) M. Drechsler, Der Prophet Jesaja, 1845, S. VIII.

(2) A. a. O. S. XIII.

59. فرانز دليتسش

كان فرانز دليتسش (1813-1890) أحد أكثر مفسري العهد القديم تأثيرًا في القرن التاسع عشر. وقد عمل مزودًا بعلم نحوي ومعجمي شامل، على عكس البحث النقدي التاريخي، وأثناء حياته، قام أكثر فأكثر بدمج الاتجاهات العلمية للنقد التاريخي في أعماله. وبدأ مساره الأكاديمي عام (1842) في لايبزج وسافر إلى روستوك وأرلانجن، ثم عاد إلى لايبزج عام (1867). وكتب هرمان جونكل عن فرانز دليتسش قائلًا: "تعلّم بشكل شامل وكان صاحب روح نابضة بالحيوية والتقوى ومتحفزًا ومتحمسًا، وصاحب خيال مزدهر، وكان محاضرًا جامعيًا محبوبًا، وصاحب تأثير كبير، وكاتبًا واسع الاطلاع. وكان ممثلًا "للأرثوذكسية اللوترية"، وكره أن يحبس اللاهوت مع رسالة صيغة الاتفاق. وتأثر بحركة التقوى، ولم يكن التصوف والحكمة الإلهية[1] غريبين عليه. وفي ظل العديد من الصراعات الداخلية الشديدة فقد كان مقتنعًا تقليديًا وأقنع نفسه بصحة التجميعات النقدية الأكثر حداثة، فأقتنع بكتابة سفر إشعيا الثاني في النفي، وكتابة سفر دانيال في العصر المكابي وحداثة شريعة الكهنة"[2]. ومن كل مناطق ألمانيا، تجمع الشباب اللاهوتي حول المعلم الموهوب الذي جمع بين الدقة الفيلولوجية والتفسير اللاهوتي للكتاب المقدس معًا.

لكن فرانز دليتسش رأى في كل أبحاثه في العهد القديم شيئًا لم يفلح بحث الكتاب المقدس في إدراكه منذ زمن بعيد، وهو مهمة الالتقاء مع يهودية العصر الحالي. فقد شجع "معهد الدراسات اليهودية" الذي أسسه والمسمى "معهد دليتسش" دراسة الأدب اليهودي والعالم الفكري. لقد حقق دليتسش في حياته مطلبًا كبيرًا، وهو انهيار الجدار العازل بين الكنيس والكنيسة. ولم يسبق لأحد من علماء اللاهوت في الكنيسة البروتستانتية قبله أن عرّف بمهمة الالتقاء مع اليهودية بشكل واضح، كما فعل فرانز دليتسش. فرؤيته هي علامة على أن المركز الحقيقي للعهد القديم يظهر في النهاية بكل وضوح، وهو اصطفاء إسرائيل. وإنه لأمر

---

[1] تذهب إلى أن التجربة الباطنة أساس المعرفة الخاصة بالله وجميع المسائل المتصلة به (مراد وهبة "المعجم الفلسفي" ص 231). (المترجم)

[2] H. Gunkel, Franz Delitzsch. In: RGG* Bd. I, Sp. 1822.

مخيف أن نرى كيف يسير البحث النقدي التاريخي حول الرسالة الجوهرية للعهد القديم، وهو لم يلج إلى المحتوى الجوهري للعهد القديم بأكمله. لذلك لا يمكن للمرء أن يؤكد بقدر كاف على الأهمية غير الممكن قياسها بعمل دليتسش الأبرز.

وأعلن أوتو أيسفلت عن وثيقة من نوع نادر تمامًا في مقاله عن "فرانز دليتسش وفولف جراف باوديسين" (كتابات صغيرة، المجلد الأول، 1962، ص234 وما يليها). فوصف وفسر من تركة باوديسين كراسة تدريبات عبرية (مكتوبة باليد)، والتي طرح فيها فرانز دليتسش على تلميذه باوديسين واجبات، وأضاف بيده جُملًا أبوية وتشجيعية. وفي الواقع يمكن اعتبار هذا المستند الذى يعود إلى (1867) بكل نماذجه ذات الطبيعة الشخصية تمامًا "أثرًا تذكاريًا من الأب المعلم دليتسش"(ص234).

كان فرانز دليتسش في المقام الأول مفسرًا. فقد كتب على مدار حياته مجموعة كاملة من التفاسير وقام مرارًا وتكرارًا بمراجعتها وأعاد صياغتها وتنقيحها، وأعاد تشكيلها باستمرار في طبعات جديدة. وظهرت التفاسير التالية: سفر حبقوق (1843)، سفر التكوين (1852 ة في سنة

البداية بحثًا فيلولوجيًا دقيقًا. وبصفته تلميذًا لباحث الكلمة العبرية فورست، فقد وضع قيمة كبيرة لفهم المصطلح العبري. وظهرت عام (1838) مساهمة مهمة عن دراسة الكلمة بعنوان "إسرائيل أو مقدمة في نحو ومعجم اللغة العبرية". كانت الدقة النحوية والمعجمية في جميع التفاسير مثيرة للإعجاب. ومن ناحية أخرى تجاهل دليتسش النقد الأدبي تمامًا في العقود الأولى. وكان سفر التكوين بالنسبة له يعتبر وحدة أدبية واحدة. وقد انفتح اللاهوتي المحافظ بالتدريج على الفرضيات الجديدة تحت تأثير صراع الضمير الحاد. ورأى في سفر التكوين تيارًا ثنائيًا في كتابة التاريخ، عبارة عن "الكتاب الأساسي الإلوهيمي" الذي يعود إلى زمن موسى و"الكتاب المكمل اليهوي" الذي يعزى إلى عصر يشوع. وبعبارة أخرى نقول إن دليتسش قد قبل بمبادئ نظرية المصدر المكمل، خاصة تلك التي قام توخ بتطويرها.

تم التخلي فيما بعد عن التأريخ المبكر الذي كان يمكن استيعابه في البداية. وكان على دليتسش مراجعة رأيه في عصر اكتشافات فلهاوزن العظيمة. وهذه المراجعة شهادة على قوة الضمير العلمي، وهو ما لم يستطع أن يتصوره بشكل رائع" (إدوارد ماير).

ونلاحظ منهج تفسير فرانز دليتسش في تفسيره للمزامير وفي تفسيره لسفر إشعيا وفي الكتاب الصغير "النبوءات المسيحانية" (1890، والطبعة الثانية 1899). وينبغي فهم هذه الطريقة من التفسير على أنها "تراث لاهوتي".

ويجب بالطبع القول ابتداءً أنه ليس من السهل رسم صورة عن المفسر فرانز دليتسش. فكل سفر شهد في كل طبعة تفسيرًا جديدًا خاصًا، لدرجة أنه يمكن كتابة حكاية تفسير كل سفر بشكل فردي حتى ينال الحقيقة الموضوعية. ونقتصر على إبراز الجوانب الإيجابية في تفسير الكتاب المقدس والتي تحكم كل الطبعات.

يعبر فرانز دليتسش في تفسيره للمزامير عن رأيه بالتفصيل حول تفسير المزامير في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولذلك فمن المفيد تتبع بعض النقاط. ما موقف دليتسش مثلًا من تفسير دى فته للمزامير؟ نقرأ ما يلي: كان دى فته دقيقًا وواضحًا ولا يخلو من شعور جمالي، لكن موقفه من كتبة الكتاب المقدس موقف نقدي فريد، حيث كان بحثه متشكك

جدًا، وتقديره للمزامير أنها تُعزى قليلًا لتاريخ الخلاص. ويعتبرها أناشيد قومية وإلى حد ما بالمعنى الوطني المقصود. وهذا المعنى وفق فهمه اللاهوتي، فإنه يساعد في الحكم الديني، الذي تكرر بدرجة تثير الاشمئزاز. ومع ذلك، فإن تفسير دى فته يبدأ حقبة جديدة، حيث إنه أول من أزال الكومة المتراكمة من تفسير المزامير حتى تلك اللحظة، ووفقًا لذوق هيردر وتحت تأثير جزينيوس استمد اليقين النحوي في تفسير المزامير"[1]. وتعرض هذه الجمل بشكل جيد للغاية أين وقف دليتسش باهتماماته الخاصة. لقد اجتهد دليتسش متبعًا هيردر من أجل التقدير الجمالي الفني لتفسير المزامير. وشغلته بقوة في الطبعات اللاحقة مسائل المقاطع الشعرية والعروض. وامتد تأثير هيردر عبر القرن التاسع عشر كله. ولكن من المميز أن دليتسش دان في نقده لـدى فته "التشكيك النقدي الفريد". وأصاب بهذا الاتهام نقطة الضعف الحقيقية في البحث النقدي التاريخي. ولم يعرّف دليتسش نفسه باعتباره ناقدًا للكتاب المقدس، وإنما باعتباره مستمعًا يلاحظ بثقة وليس متشككًا. وقد أثار النقد التاريخي موقفًا عن نصوص الكتاب المقدس، ورفضه فرانز دليتسش بحزم. فقد رأى أن تاريخ الخلاص تجاهل السياق العام للكتاب المقدس، وألقي باللوم على الافتقار إلى القدرة اللاهوتية للمعرفة النابعة عن هذه الحالة الشريرة. وقد جعل دى فته وجزينيوس من المعتاد اعتبار عناصر العهد القديم المتجاوزة للتاريخ باعتبارها "حكمًا دينيًا". وبهذا المصطلح المحير الذي يستدعي عدم وجود الفهم اللاهوتي يظل دليتسش في القاع. ونكتشف في كل هذه الملاحظات المتكاثرة الموقف التفسيري الذي أراد دليتسش إثبات صلاحيته. وبقدر ما تكون الجهود العلمية في خدمة تفسير صحيح النص وفق الموضوع، يتم الإقرار بها بشكل كامل.

ويتفق دليتسش مع دى فته حيث يتناقض على سبيل المثال مع " كل النقد الموجه، الذي يحسب النتائج الإيجابية في كل مكان مع اليقين الرياضي تقريبًا. ويعتبر أن مزامير العصر المكابي هي الجزء الأساسي الفعلي في سفر المزامير"[2]. وينأى دليتسش بنفسه عن هذا الرفض لطريقة هيتسيج لتفسير المزامير. ولكن المفسر الموجه بلاهوت الكتاب المقدس

---

[1] F. Delitzsch, Biblischer Commentar über die Psalmen, 4. Aufl. 1883, S. 51.

[2] A. a. O. S. 51.

تنقصه كل تفاسير المزامير الموجودة في زمنه من الاتجاه البحثي النقدي التاريخي. و"لم يوجد أي من هذين المفسرين في علاقة روحية حقيقة مع روح كاتب المزامير"[1]. ومن ناحية أخرى يشار إلى تفاسير هنجستنبرج وأومبرايت بأنها متجانسة، لأنهما لم يتمسكا بالمهمة التاريخية النحوية، ولكنهما سعيا إلى إعادة تفسير المزامير في السياق الكنسي مجدداً.

ويسبق تفسير المزامير "ملاحظات أولية لاهوتية". وتجدر الإشارة هنا إلى التصورات الأولية التالية: "يستطيع مفسر المزامير أن يعتمد إما على وجهة نظر الشاعر، أو على وجهة نظر جماعة (كنيس) العهد القديم، أو على وجهة نظر الكنيسة. فالشرط الأساسي للتقدم في التفسير هو التمييز بين وجهات النظر الثلاث هذه، وبالتالي التمييز وفق ذلك بين العهدين (القديم والجديد)، وبوجه خاص مراحل وحي الخلاص ومراحل معرفة الخلاص. ولأنه كما أن للخلاص تاريخاً طويلاً، فإن لوحيه ومعرفته تاريخاً متطوراً يمتد من الجنة عبر الزمن حتى الخلود. ويتم تحقيق الخلاص في منظومة من الحقائق تتكشف فيها مشيئة الرب عن الحب لتخليص البشرية الخاطئة. ويسبق وحي الخلاص هذا الحدث التدريجي، من أجل ضمان إلوهيته ويكتنشف تفهمه. وتكشف المزامير أمامنا عن خمسمائة سنة من التحقق المتواصل وكشف ومعرفة الخلاص"[2]. وأراد فرانز دليتسش بوعي أن يقدم تفاسيره في سياق حدث الخلاص. فتاريخ الخلاص هو شرط جوهري لـ "تحديد مكان المزمور" موضع البحث. لقد اعتمد دليتسش في هذه الأفكار على جزينيوس وفون هوفمان. ووفق تاريخ الخلاص حل تمييز النصوص الكتابية محل التمييز النقدي التاريخي. ونتجت من هذا الموقف مهمة أساسية يمكن تلخيصها بالكلمات التالية: "نلاحظ علاقة المزامير بنبوءة المسيح المستقبلي"[3]. ثم يحدد هذا الجانب "التصنيفات". وفي ضوء الهدف الإلهي للعهد القديم يصنف دليتسش المزامير إلى "أجناس/ أنواع مسيحانية". وذكر خمسة أنواع، هي:

---

[1] A. a. O. S. 52,

[2] A. a. O. S. 54.

[3] A. a. O. S. 54.

1- المزامير المسيحانية الأخروية مباشرة،

2- المزامير المسيحانية النموذجية،

3- المزامير المسيحانية النبوية النموذجية،

4- المزامير المسيحانية الأخروية غير المباشرة،

5- المزامير اليهوية الأخروية.

لقد وضع دليتسش انطلاقاً من سفر صموئيل الثاني 7 اللحظة المسيحانية الأخروية في محور اهتمام تأويل المزامير. ولكن لا تجب مراعاة الإشارة إلى المسيح في المزامير فقط، بل تجب رؤية العلاقات التالية لتاريخ الخلاص:

1- علاقة المزامير مع القربان القانوني،

2- علاقة المزامير مع عدالة العقيدة في العهد الجديد وأخلاق العهد الجديد التي تتدفق من الوصية الأساسية بالحب الشامل،

3- علاقة المزامير بالأعمال الماضية (الأخيرة)[1].

ويمكن أن نرى كيف يتم استدعاء التصنيفات العقدية بكل حذر إلى المزامير، وكل ذلك لأن ما يهم فرانز دليتسش هو أن يعطي المزامير للحياة وتعاليم الكنيسة. وتتداخل في التفاسير الفردية باستمرار الطرق الأكثر صرامة والخبر الإيماني في تاريخ الخلاص. وتم تحقيق نص الماسورا بدقة لم يسبق لها مثيل. فبدأت التفاسير تلتمس طريقها، وتطرق الأبواب بحذر وأحدثت تفاعلاً فنياً جمالياً ونفسياً، وأدت باستمرار إلى "البيان الكامل "من الكتاب المقدس في بنية تاريخ الوحي. ويمكن للقارئ أن يشعر من بعيد بالجهد اللامتناهي وقوة الصراع، وقدر الاجتهاد المبذول بلا كلل في كل صفحة من التفاسير.

---

(1) A. a. O. S. 58 ff.

تعد "مسيحانية تاريخ الخلاص" في تفاسير سفر المزامير أداة تفسير جوهرية. واقترب فرانز دليتسش من تفكير يوهان توبياس بيك عن الكائن الحي عندما كتب عن "تاريخ الخلاص" وحدث تطور المسيح قائلًا: "كما تعرض الحياة الطبيعية تتابع المراحل، حيث تسبق مرحلة الوجود الدنيا بشكل تشكيلي المرحلة التالية الأعلى، وبشكل غير مباشر إلى أعلى مرحلة، فإن البحث عن الكائن الحي يعلن نفسه في أبسط معالمه، وهو استمرار التاريخ، ويفضل بصفة خاصة أن يكون تاريخ الخلاص نموذجًا مميزًا، ليس فقط في المجمل، وإنما أيضًا في التفاصيل الأكثر إثارة للدهشة، وتعد حياة داود إشارة واعية إلى حياة من تسميه النبوة داود الجديد" (المزامير، 1883، ص57). فحتى لو كانت هذه التوضيحات تحمل ملامح متناقضة، فلن يكون من الممكن إنكار ذلك، حيث كان دليتسش حريصًا دائمًا على وصف النية التي تشير إلى المستقبل أو اللحظة التي تتخطى نص العهد القديم. وهكذا يمكن أن نقرأ مثلًا عن مزمور 22: "في مزمور 22 نزل داود بشكاويه إلى عمق يتجاوز عمق معاناته، ومع آماله يرتقي إلى ذروة تتجاوز ذروة معاناته". ويطلق دليتسش على هذا الوضع الغريب "ارتفاع في النموذجية النبوية"، وبالتالي أراد أن يصف بهذه الإشارة إلى مستقبل اللحظات المتسامية.

توجه دليتسش أيضًا أولًا وقبل أي شيء إلى حالة البحث في عمله "تفسير الكتاب المقدس حول النبي إشعيا". فتم وصف تفسير الأنبياء كله في البحث النقدي التاريخي بوضوح تام: "بدأ العصر الحديث من التفسير بلاهوت هدام في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والذي انهار دون أن يكون قادرًا على البناء. ولكن هذا الانهيار لم يذهب سدى. فنفي الإلوهية والأزلية في الكتاب المقدس، أقر بالجانب الإنساني والزمني فيه، أي أقر بجاذبية شعره والواقع المادي لتاريخه"[1]. ويعد هذا التقدير للبحث النقدي التاريخي فريدًا في فهمه اللاهوتي. فقد بحث المرء بدءًا من يوهان توبياس بيك حتى أرنست فيلهلم هنجستنبرج عبثًا لمثل هذه الجملة. فابتعد فرانز دليتسش بالتدريج عن خط المواجهة الجدلي. وتمكن من الجمع بين اتجاهين مختلفين. وهنا يكمن الفضل الدائم لعمله طوال حياته. وهكذا في أعقاب هيردر يفتح الشعر الإنساني في جماله وعظمته الفضاء المناسب

---

[1] F. Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja, 3. Aufl. 1879, S. XXXIII.

في تفسير الأنبياء، ولم يتم استيعاب "الواقع الملموس للتاريخ" من خلال التاريخ الأسطوري للخلاص. وعلى الرغم من أنه قد يكون هناك اختلاف طفيف في جميع التعليقات التي أدلى بها فرانز دلييتسش حول النقطة التي يتصادم فيها الواقع الملموس للتاريخ مع الواقع الملموس لتاريخ الخلاص- فمن يستطيع أن يفسر أن الحدين مناسبين لبعضهما البعض بسهولة؟ وعلاوة على ذلك، فسيكون من الضروري في التفسير النبوي الانتباه إلى كيف تعامل دليتسش بدقة كبيرة مع التفاسير اليهودية. فقام بتحرير دقيق لتفاسير سفر إشعيا لمائير لاييش مالبين (1849) وصمويل ديفيد لوتساتو (1855-1866). وانجذب دليتسش إلى معرفة متميزة للحاخامات ودعا في تفسير إشعيا 53 إلى فهم مسيحي كتابي للنبوءة النبوية[1]. وأخيرًا، ينبغي الإشارة إلى أن فرانز دليتسش هو أول من حرر نفسه من الصورة الرومانسية والمثالية للنبي في عصره. فإشعيا هو "رسول الرب" الذي برز من "دعوة استثنائية" وكلف بمهمة "معارضة" الشعب المختار باعتباره "واعظًا بالعقاب"[2]. وقد استُقبلت الأقوال الكتابية عن ظاهرة النبوة ببساطة شديدة، وتطورت بحصيلة لغوية هائلة، وتم الحفاظ عليها في نهاية المطاف من التشوهات المثالية والرومانسية.

لم يُظهر فرانز دليتسش معرفته اللاهوتية بالعهد القديم بشكل كثيف ومميز في أي مكان آخر كما فعل في مجلده الصغير "النبوءات المسيحانية في تسلسل تاريخي" (1890). ويجب أن نوجه انتباهنا الآن إلى تلك التصريحات التي لها طابع الإرث اللاهوتي. فكتب دليتسش في المقدمة قائلًا: "عندما ألقيت في صيف عام (1887) محاضرتي عن النبوءات المسيحانية، ربما كانت هي المرة الأخيرة، التي سعيت أن أضع ثمرة بحثي العلمي الطويل في شكل مقتضب وجذاب ومحفز بقدر الإمكان، وفي الوقت نفسه كنت مملوءًا بالرغبة في أن أترك لمعهد اليهوديات خلاصة عقيدة متناغمة، وأترك لمبشرينا نصيحة باعتبارها إرثًا".

---

[1] A. a. O. S. 533 ff.

[2] A. a. O. S. 102.

وبالنسبة لدليتسش، فلا يمكن فهم احتلال "النبوءات المسيحانية" التي اهتم بها طوال حياته كلها كما لو كان هناك اهتمام خاص بجزء من الأدلة يمكن أن تتمتع فيها المسيحية بالفخر السري بالنظر إلى رؤية نظام الخلاص. لا، إنها مسألة بحث وأسئلة متجددة، لأن النبوءات المسيحانية تهدف إلى إظهار اليهودية باعتبارها الطريق إلى عيسى المسيح. ولقد سعى فرانز دليتسش حتى موته إلى رعاية مقدسة لإسرائيل العمياء. وعرف ما الذي يميل عالم العهد القديم إلى نسيانه، وهو أن أي انشغال بنصوص العهد القديم يؤدى بالضرورة إلى التقابل والتحاور مع اليهودية المعاصرة. وهذا هو السبب في أن عَهِدَ بإرث الكتاب الصغير "النبوءات المسيحانية" إلى المعهد اليهودي Institutum Judaicum ومساعدي مبشري اليهود. وتوج بهذا العمل أعماله كلها.

يعرب دليتسش عن رأيه مرة أخرى في الجمل التمهيدية عن وضع بحث العهد القديم الذي أزعجه باستمرار طوال حياته: "إنه زمن الأزمة في مجال الكتاب المقدس وخصوصا مجال العهد القديم، وقد وقعت في تلك الأزمة في أواخر عمري. وتزعجني هذه الأزمة بفرح زعمائها في الإطاحة، التي نفيها مفرط، وألفاظهم الفظة، ولكن هذه الأزمة أيضًا يجب مثل العديد من الأزمات منذ زمن الرسل تصبح رافعة للمعارف المتطورة. لذا من الضروري أن ندرك ونتأى عن عناصر الحقيقة الموجودة في تلك الفوضى. ولأنه كما بدأ الخلق البدائي بالفوضى، فيبرز الجديد من فوضى القديم في مجال المعرفة والحياة الفكرية من عصر إلى عصر. وبالطبع، فإتمام هذا العمل من التنقية والتصفية وإعادة التشكيل ليس مسألة تخص واحدًا فقط"(1). كانت هذه هي المهمة العظيمة التي رأى دليسش نفسه في مواجهتها، وهي أنه في الأزمة المثارة من خلال البحث النقدي التاريخي في علم الكتاب المقدس يكتشف ويستخلص عناصر الحقيقة ويقوم بتنقية وتصفية وإعادة تشكيل النتائج. وهذا الشغف بالعمل اللاهوتي والإرادة الموجهة واستمرارية البحث العلمي والتعليم ملأ حياته. ولكن معيار أي بحث هو سياق الكتاب المقدس الداخلي المتعلق بعيسى المسيح، ويصفه دليتسش على النحو التالي: "كانت المسيحية في مرحلة النشوء في العهد القديم. ويمكن القول بحق أن المسيح يظهر من خلال العهد القديم. ومن المؤكد أن الإنسان عيسى

(1) F. Delitzsch, Messianische Weissagungen, 1890, S. 4.

لديه بداية زمنية، ولا يصل بعدها وجوده كإنسان. ولكن تمت مشيئة الرب بظهوره في مجموعة كبيرة من الأزمنة، ولأن عيسى على أي حال هو ذلك الإنسان الذي عاش فيه الرب قبل الآخرين، فإن اقتراب الرب الذى أراد الظهور من خلاله، وإتمام الخلاص هو في نفس الوقت اقتراب لعيسى. وظهوره في العهد القديم هو أكثر من مجرد ظهور معنوي"[1]. وتم التعبير بوضوح في هذه الجمل عن مركز الكريستولوجى لتاريخ الخلاص في كل التفاسير. ولا يجب عندئذ نسيان أن رفض الوجود المثالي للمسيح في العهد القديم قد اكتسب أهمية خاصة في الاهتمام التبشيري تجاه اليهودية. وإذا غض مفسر العهد القديم للحظة فقط الطرف عن الوجود المادي لعيسى المسيح في إسرائيل، فإنه يمارس هكذا التفسير اليهودي. وفي هذه الذروة لم يعارض أي لاهوتي في القرن التاسع عشر البحث النقدي التاريخي بتصنيفاته الإيديولوجية التفسيرية. وكتب دليتسش: "إنها ملاحظة معبرة وهي أن اليهودية الحديثة استندت بقوة على اللاهوت المسيحي الحديث، وأن أدبها يشبه ترسانة، تمكن لليهودية جلب الأسلحة الهجومية ضد المسيحية"[2].

وقد حظى التأمل في النبوءات المسيحانية على ميزتها الخاصة انطلاقًا من هذه المعرفة المهمة: "إنها مهمة حسنة، وعمل جميل نريد التعمق فيه. ويظهر الرب في العهد القديم، باقتراب لإعلان الذات لظهوره المفهوم. ونريد أن نضع أنفسنا في عصر العهد القديم، ونتتبع خطوات المجيء، ونتتبع أثار الذي يقترب، ونقتفي ظله الذي يرميه في طرق تاريخ العهد القديم، ونحاول بوجه خاص أن نفهم إشارات النبوءة عنه"[3].

ويحركنا بعد إجراء هذه الملاحظات التمهيدية الأولية السؤال التالي: ماذا فهم فرانز دليتسش من "المسيا"؟ لقد وسع دليتسش هذا المصطلح وأوضح قائلًا: "تبدو أيضًا تسمية "المسيا" محدودة جدًا، لأن نطاق مهامنا يقع في الخلفية، وتلك النبوءات التي تتحدث عن الخلاص المستقبلي، دون أن تذكر بالإضافة إلى إله الخلاص وسيط بشري للخلاص. ولكننا كما سنرى نستطيع بالمعنى الواسع أن نطلق على تلك النبوءات "المسيا" التي تشير إلى اكتمال العمل الإلهي للخلاص ومملكة الرب في العصر

---

[1] A. a. O. S. 2.

[2] A. a. O. S. 4.

[3] A. a. O. S. 2/3.

المسيحاني[1]. وقد أراد دليتسش عرض "النبوءات المسيحانية" -مثلما يعلن عنوان الكتاب الصغير- في تسلسل تاريخي. فالنقد الأدبي والتاريخي لا غنى عنه. ولهذا السبب يوضح دليتسش قائلًا: "لا يمكن اكتشاف مسار تطور التوقعات المسيحية بدون تأثير النقد الأدبي والتاريخي، وتتراجع هنا أهمية كل القضايا النقدية ضد قضية الأسفار الخمسة التي تعد من كل الجوانب القضية الأساسية الحقيقية.

لن نتهرب من تأثير النقد الحديث في الثقة بالنفس غير المبررة أو الخجل الطفولي- بل سنمارس النقد بأنفسنا، ولكن من دون العمل مع مبادئ صنع القرار المشتركة الآن، والتي من حيث المبدأ تنكر حقيقة موضوعية لكل ما يفوق الطبيعة، وعلى وجه الخصوص المعجزات الروحية للنبوءة"[2]. وبالتالي يتم إزالة النبوءة من القوانين والمعايير الكامنة في التفسير. ووضع النبوءة في مجال "ما فوق الطبيعة". ومن المفترض أن يكون النقد الأدبي والتاريخي فعالًا- ولكن فقط للحد من هذا الغموض. وهنا نعود إلى الواجهة حيث تلتقي مناهج الملاحظة التاريخية ومناهج ملاحظة تاريخ الخلاص. ومن يعرف أعمال فرانز دليتسش يعرف أن المصطلح الأرثوذكسي المتأخر "ما وراء الطبيعة" لديه هو مجرد تعبير غير مهم لتلك المجالات عن الكتاب المقدس التي أراد دليتسش الحفاظ عليها من الفهم البشري لما هو داخل النص. وهنا تظهر أيضًا إشكالية منهجه في التأويل. فهو يكمن في إرادته للحفاظ عليها، ومحاولة التأكيد على "المواد الإلهية الموضوعية".

لجميع علماء اللاهوت في القرن التاسع عشر المنشغلين بموروث تاريخ الخلاص استوقفتهم في هذه النقطة حاجة أرثوذكسية للتأكيد. وقد وقفوا أمام إلوهية الكتاب المقدس، وحاولوا تفادي هذا بالتدريج، لكنهم أرادوا في النهاية الدفاع عن "واقع موضوعي"، أي جزء من مادة لا تقبل الجدل من "مادة فائقة للطبيعة". وفي حالة فرانز دليتسش فإن التعايش بين الملاحظة التاريخية والملاحظة الأرثوذكسية لتاريخ الخلاص

---

(1) A. a. O. S. 7 (S 1).

(2) A. a. O. S. 9.

بحيث يتم تصويب مكان الوقائع الموضوعية بأدوات أدبية وتاريخية. وإذا حدث موقف التعارض بينهما، تتراجع الطرق النقدية التاريخية، وينشغل المفسر بمواجهة الكلمة الإلهية. ومن المثير للإعجاب فإن دليتسش قد أثبت الخطوط العريضة لطريقته في التأويل في تفسير "النبوءات المسيحانية". وللتوضيح نأخذ بعض الأجزاء من التفاسير.

نجد في البداية سفر التكوين3: 15، أو ما يسمى "أول إشارة للمخلص". نريد أن ننتهز الفرصة لملاحظة هذا الموضع المفسر لكي نرسم صورة عن فهم عصور ما قبل التاريخ من قبل فرانز دليتسش. نقرأ: حكاية الخلق الأول ليست حكاية مختلقة من الراوي، بل هي أسطورة قديمة اكتشفها، وأخبرنا بها في شكل تجاوزت فيه نقد روح الوحي بعد تجريدها من الأساطير الوثنية"[1]. وبعد هذا الاقتباس، نوضح مفهوم ما قبل التاريخ في أعمال فرانز دليتسش في خمس نقاط، هي:

1- لم ينبع ما قبل التاريخ من تركيبة تلقائية في إسرائيل، بل من موروث غير إسرائيلي.

2- يمكن تقييم هذا التقليد الوثني من حيث نوعه باعتباره "أسطورة".

3- كانت العناصر الأسطورية الوثنية منتشرة في الأساطير غير الإسرائيلية.

4- ومع ذلك تم التخلص في إسرائيل من جميع العناصر الأسطورية.

5- السلطة الحاسمة التي قامت باستبعاد العناصر الأسطورية هي "روح الوحي".

ولا يمكن المبالغة في أهمية هذه التوضيحات. وبالنسبة لدليتسش تعد الأسطورة سمة وثنية وعنصرًا أجنبيًا غير إسرائيلي للتفسير. ولم يدخل هذا العنصر في مجالات العهد القديم. وبهذا تم استبعاد مصطلح الأسطورة من علم الكتاب المقدس، وتم استبدالها بمصطلح "روح الوحي"، أي ذلك التفسير الخاص للوجود الذي كان فعالًا في تاريخ الخلاص. ولكن لا تزال في هذا الموضع علاقة "روح الوحي المجردة من الخرافات" مع "الأسطورة الوثنية" غامضة. ولكن هذا لا يؤثر في الموضوع. المهم وهو الظهور من خلال تصورات الأسطورة التقليدية المتطورة بشكل أقوى في نهاية القرن التاسع عشر.

---

[1] A. a. O. S. 23.

ولكن كيف وضع دليتسش سفر التكوين 3: 15؟ فينص تفسيره على أن: "المرأة باعتبارها أول من تم إغوائها، والحية التي تخدم باعتبارها أداة للغاوي، هما ممثلتان لنسلهما كله، وأنزل العقاب الإلهي بين نسل الحية ونسل البشر علاقة عداوة داخلية وعدوانية. ومن سوف ينتصر في هذه الحرب، هو الذى صُنع لقانون التاريخ المستمر؟ وهو يسحق رأسك وأنتِ تلدغين عقبه. ولا يوجد في أي كلمة سامية **Stiph** معنى السعف، وللفعل **šuph** معنى **sa'aph** (يلهث إلى أو يشتهي) ولا يتم أبداً تركيب **sa'aph** أو أي فعل بمعنى التطلع العدائي بمفعولين، فالتركيب مع مفعول به شخص والشيء المصاب به خاص لأفعال الإصابة العنيفة"[1]. ويجب هنا أن نوضح بالتفصيل، لكي نكتشف أن دليتسش وصل من توضيح نحوي إلى رأيه بأن سفر التكوين 3: 15 هو في الواقع بشارة بالمسيح وليس إشارة إلى صراع لا ينتهي بين نسل الحية ونسل المرأة. بحيث تم الحفاظ على الفهم الكنسي القديم لهذا الموضع من الكتاب المقدس.

يهدف تفسير "الثلاثية الكبيرة للتنبوءات بالمسيح" (إشعيا7 و9 و11) إلى إبراز بعض النقاط الأساسية فقط. فيخبر سفر إشعيا (7) عن اقتراب جيش التحالف الإسرائيلي الآرامي. فكان آحاز مضطراً إلى التحالف مع الأشوريين. وعندئذ واجه إشعيا الملك الخائف وأعلن عن فشل الهجوم الوشيك ودعاه إلى الإيمان. ويوضح دليتسش في هذا الموضع ما يلي: "لا توجد واقعة تقريباً في الكتاب المقدس يمكن أن تعتمد عليها القوة الفائقة للطبيعة مثل هذه الواقعة لكي تدعم حقها في مقابل الرؤية الحديثة للعالم". فالنبي يعرف أن الرب هو إله الرحمة، التي تكمن في جوهرها القوة المتسامية فوق الطبيعة، وأن إله الرحمة الذي يعبده هو إله المعجزة الذي- كما تتطلب أغراض تاريخ الخلاص- جعل قوانين الطبيعة تخدم هذا الغرض"[2]. ويبرز هنا بوضوح معنى "القوة الخارقة للطبيعة" في تفسير فرانز دليتسش. ويدور الأمر حول مصطلح جدلي يسعى إلى تفكيك قوانين الطبيعة التي تمجد في عصر التنوير. وقد استعملت الأرثوذكسية المتأخرة هذا المصطلح بهذا المعنى، لكنها أشارت في الوقت نفسه بشكل فرضي إلى الحقائق الموضوعية لعالم الوحي الإلهي. لقد مال

---

[1] A. a. O. 25/26.

[2] A. a. O. S. 97.

دليتسش غالبًا إلى الاستعمال الفرضي المضاد للمصطلح، لكنه لا يسعه إلا أن يحفز به المقولة الفرضية. وبالإضافة إلى هذه "المبالغة" للقوة فوق الطبيعة في الأقوال التاريخية يظهر جانب آخر تعرفنا على معناه عند هنجستنبرج، وهو الاتجاه إلى تفسير زمني واضح.

و"الطفل عمانوئيل" (الذي فهمه المرء في القرن التاسع عشر في الغالب باعتباره سليلًا بشريًا على عرش داود) فهمه دليتسش في ضوء "قانون التقصير" المنظور كما يلي: "أولئك الذين يظنون أن عمانوئيل لا يمكن أن يكون المسيح، لأنه ظهر باعتباره طفلًا في فترة الحكم الأشوري يسيئون تقدير قانون التقصير المنظور الذي تخضع له النبوة كلها، بما في ذلك نبوة المسيح نفسه في الأناجيل. وقد عايش إشعيا عدم تحقق توقع بعث المسيح في عصر المحنة الأشورية، ورغم ذلك لم يخجل من نبوءته ولم يتراجع عنها"[1]. ولذلك فإن النص ليس له أهمية تاريخية فحسب، بل له في الوقت نفسه أهمية أخروية. ويكمن الاختلاف عن هنجستنبرج في أن دليتسش حاول باستمرار أن يوضح قانون التقصير المنظور "انطلاقًا من تاريخ العهد القديم، بينما يتعامل هنجستنبرج في هذا الموضع بمبدأ عقدي.

ويمكن أن تكفي هذه الأمثلة. فهي تكشف بشكل ممتاز طريقة التفسير اللاهوتي للكتاب المقدس للمفسر العظيم وتطرح تلك الموضوعات التي يطويها الأعمال العملية لفرانز دليتسش. وبهذا تكتمل الدائرة حول علماء لاهوت العهد القديم الذين سلكوا مسلكًا نقديًا تجاه البحث النقدي التاريخي. وبعرض أعمال فرانز دليتسش يجب علينا تقسيم سير عروضنا التاريخية. وفي النهاية تبقى مهمة أن نذكر أولئك القساوسة الذين حرموا في مواعظهم وتعليمهم صلاحية البحث النقدي التاريخي. فنذكر هنا بوجه خاص جوتفريد منكن وهرمان فريدريش كولبروجى. فتلميذ كولبروجى، يوهانس فيشلهاوس (1819-1858)، تولى كرسي التدريس في مدينة هالى على نهر زاله. وتحتوي مساهماته العلمية عن العهد القديم على مؤشرات حادة ضد كل الاتجاهات البحثية السائدة في كل مكان، ولكن بدون أدلة قاطعة.

---

(1) A. a. O.S. 99.

الفصل التاسع

رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن

60. إدوارد رويس وكارل هاينريش جراف

هدم النقد الأدبي، وبخاصة في الأسفار الخمسة، بمنهجه التحليلي استمرارية الأسفار القانونية المتعلقة بتاريخ الخلاص، واكتشف مواد المصادر المتباينة. وكان هذا التحليل الأدبي مصحوبًا باستمرار بالسؤال التاريخي، وهو: في أي عصر ظهرت المصادر المحققة نقديًا؟ وما الصورة التاريخية الجديدة التي تنشأ عند رؤية المصادر المرتبة تاريخيًا في سياق العهد القديم؟ وقد أظهرت أعمال دى فته وإيفالد وفاتكى اهتمامًا خاصًا في رسم صورة شاملة جديدة عن الكتاب المقدس. ولكن علم العهد القديم، مع الخطوط التاريخية العريضة لهؤلاء الباحثين كان لا يزال بعيدًا عن هدف القيام برؤية كلية مرضية. وحدث الانتقال إلى فهم جديد في أعمال رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وتعلن هذه الأسماء الأربعة عن واحد من أهم الفصول في تاريخ بحث العهد القديم.

عمل إدوارد رويس (1804-1891) في شتراسبورج. وحاضر منذ عام (1829) في الحلقة الدراسية البروتستانتية في العهد القديم والعهد الجديد. وعين رويس في كلية اللاهوت عند تأسيس الجامعة (1872). وألقى محاضرات بصفة خاصة في العهد القديم. وتكمن أهمية عمله التدريسي في أنه كان يلقي محاضراته لفترة طويلة باللغة الفرنسية، وبالتالي نقل إلى البروتستانتية الفرنسية الرؤى التاريخية النقدية للبحث الألماني. وكان رويس عالمًا قرأ بقوة عمل مدهشة، وكانت مليئة بالفكاهة ودفع ذلك حماس تلاميذه البحثي. وكان متحدثًا في المقام الأول، وكتب قليلًا نسبيًا. ويحتوى عمله "تاريخ الكتاب المقدس للعهد القديم" (1881) ثمرة عمله المتحرك والقوي في تأثيراته. وكان كارل هاينريش جراف (1815-

1869)، ذلك الباحث الماهر الذي حُرم من فرصة تولي كرسي التدريس، أحد الطلاب المتحمسين لمحاضر شتراسبورج، ومع ذلك، يمثل يوليوس فلهاوزن ذروة تاريخ البحث النقدي التاريخي. وتعد دراسة جراف "الأسفار التاريخية في العهد القديم، بحثان نقديان تاريخيان" (1866) إيذانًا ببدء مرحلة جديدة في تاريخ علم العهد القديم. ولكن بدايات هذه المرحلة الجديدة توجد في محاضرات إدوارد رويس. ففيها تلقى جراف الدافع والفكرة الموجهة لأبحاثه النقدية الأدبية والتاريخية. وبفضل الصداقة الحميمية التي جمعت بينهما ظل المعلم والتلميذ على اتصال وثيق حتى الموت المبكر لكارل هاينريش جراف. وكل ما قام به جراف، أنه كان يعرض أفكاره وخططه باستمرار على صديقه الأبوي. وهكذا نشأ من هذا التعاون ذلك العمل المهم حول "الأسفار التاريخية في العهد القديم".

ويجب شكر كارل بوده وهاينريش يوليوس هولتسمان على أنهما نشرا في الذكرى المئوية لميلاد إدوارد رويس عام (1904) "مراسلاته مع تلميذه وصديقه كارل هاينريش جراف". وتعد هذه المراسلات كنز ثمين بالنسبة للمؤرخ. ولذلك يجب أن يتبع تقريرًا مختصرًا عن هذه المراسلات في ضوء إعادة المطالب والنتائج العلمية الخاصة. ففي عام (1837)، أي بعد إتمام دراساته، أخبر جراف من مدينة جينيف معلمه وصديقه الأبوي بأهداف أبحاثه الأخرى. وذكر في خطاب مؤرخ في 25 يناير (1837): "إن الهدف الذي يظهر لدراساتي بوضوح، رغم كبر حجمه، هو ما قبل التاريخ لشعوب الشرق الأدنى أو على الأقل تاريخ اللغات السامية. ولكن ما زال يختفي بالنسبة للكتاب المقدس الديانة الفارسية القديمة (زند أفِستا[1])، ولذلك يتوجه نظري نحو الهند وإلى حدائق عدن حيث منابع أنهار العالم"[2].

---

[1] زند أفِستا هو الكتاب الذي أصدره العالم الفرنسي أنكتيل ديوبيرون (1735 - 1805) في سنة 1771 بعنوان (زند أفِستا - كتاب زرادشت). ويميز الدكتور خليل عبد الرحمن بين أفِستا التي تعني النص أو الأصل واسم زند أفِستا الذي يعني تفسير أو شرح أفِستا (قارن "أفِستا - الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية"، الطبعة الثانية 2008، روافد للثقافة والفنون، دمشق). (المترجم)

[2] Eduard Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf, 1904, S. 3.

لم يستطع جراف الإفلات من هذه الأهداف الطموحة. واضطره ذلك إلى الحد من مهام حياته أكثر فأكثر، بعد أن شعر بالشلل والارتباك والاستياء المستمر من الحياة اليومية المزدحمة لمعلم اللغة. وبالنسبة له كان الإطلاع على أعمال ريتشارد سيمون ذا أهمية مصيرية. وأعرب جراف في خطاب مؤرخ في 20 مايو (1843) عن رأيه في ريتشارد سيمون قائلًا: "اتُهم في القرن الماضي بالزندقة، وتمت المغالاة في تقديره في زمن سيملر، وغاب التقدير الحقيقي لمكانته في عصره"[2]. وهكذا اتخذ جراف قرارًا بكتابة بحث عن إنجازات ريتشارد سيمون. وبالفعل في خطاب مؤرخ في 10 يناير (1844) يقول: "ريتشارد سيمون يقودني إلى أبعد من ذلك، مثلما ظننت في البداية"[1]. وصدر في عام (1847) الكتاب الذي صدر من دار نشر إلى أخرى عن ريتشارد سيمون حول "إسهامات شتراسبورج في العلوم اللاهوتية". فأعاد كارل هاينريش جراف اكتشاف مشكلة الأسفار الخمسة عبر انشغاله ببحث عِن الأب الروحي للبحث النقدي التاريخي. ولكن ظهرت في مقدمة الاهتمام في البداية دراسات تفسيرية عن سفر إرمياء. وبعد نشر هذه الأبحاث في عامي (1862 و1863) استطاع جراف أن يتحول مجددًا بشكل كامل إلى الأسفار الخمسة، والأسفار التاريخية أيضًا في العهد القديم. ويمكن العثور على العلامات الأولى للاكتشافات الجديدة في خطاب موجه في 7 أكتوبر (1862) إلى رويس: "إنني مقتنع تمامًا بأن الجزء الأوسط بأكمله من الأسفار الخمسة كتب فيما بعد النفي. وللأسف واجه كنوبل بتمسكه بالرأي القديم وبالتبرير العلمي لهذا الرأي عقبة كبيرة عن الرؤية الصحيحة، ولكنه عرض من خلال ذلك كيف أن التقسيم يمكن قياسه وفق مقارنة بين الأسلوب واللغة وكيف تتحرك هذه المقارنة في دائرة مغلقة"[2]. وسوف نتناول المزيد من التفاصيل حول النتائج النقدية الأدبية والتاريخية المذكورة هنا مرة أخرى. وتناول جراف الأسفار التاريخية في العهد القديم متجاوزًا الأسفار الخمسة. وبدأت دراساته عن سفري صموئيل في عام (1840). ونأخذ من المراسلات التقرير التالي المؤرخ في 1 مايو

---

(1) A. a. O. S. 169.

(2) A. a. O. S. 501.

(1840): "أعمل الآن في ساعات فراغي بحث سفري صموئيل وسفري الملوك، ووصلت إلى نتائج مدهشة، وعلى الأقل فهي مرضية بالنسبة لي، وهي أن سفري صموئيل يضمان حكاية داود التي تشمل إضافات من محرر لاحق وتم إدخالها من حين لآخر. وهذا المحرر اللاحق هو في نفس الوقت مؤلف سفري الملوك اللذان يشكلان مع سفري صموئيل عملًا واحدًا"[1]. ورأى كارل هاينريش جراف أن هناك حدودًا في السياقات التي تم الاعتراف بها بشكل صحيح من قبل مارتن نوت في الآونة الأخيرة فقط[2].

عانى جراف حتى موته المبكر في عام (1869) من أنه بسبب قيامه بالتدريس كان يبدأ البحث العلمي فقط في ساعات الليل. ورأى جراف في واحد من خطاباته الأخيرة إلى صديقه الأبوي أيضًا الآمال الأخيرة في التدريس الأكاديمي تتحطم، حيث كتب: "بهذا يجب أن استسلم وأكون راض عن القليل الذي يمكنني فعله من أجل العلم"[3].

نكتشف في الخطابات المتبادلة بين جراف ورويس الأزمة النفسية التي قطعت البحث النقدي التاريخي. ففي خطاب مؤرخ في 15 أبريل (1837) أعرب كارل هاينريش جراف عن أسفه الشديد لفقدان صديق الطفولة: "العلم لا يرضي الروح، وما هو البديل الذى منحتني إياه المشاعر الجميلة التي ضحيت بها؟"[4] لقد شعر رويس بهذه الشكوى أنه هو المتهم. فأجاب: "أنا لم أحرمك، أنا لم أحرمك من إيمانك الشبابي، لأنني استلهم من مخزوني الخاص كما لو كان مخزونًا لا ينضب، وأرغب أن أكون أكثر علانية مع تصوفي، إذا لم يكن هذا موضة وملوثة من قبل الرعاع الدينيين"[5]. "ياه، لقد جرحتني رسائلك بعمق! لا يمكن أن أفكر في أي شيء أكثر فظاعة من أن

---

[1] A. a. O. S. 99.

[2] M. Noth Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, 1943.

[3] A. a. O. S. 537.

[4] A. a. O. S. 5.

[5] A. a. O. S. 12.

أكون متهمًا باختطاف إيمانه من شاب وإرساله خالي الوفاض!"[1].

من المحزن أن نرى كيف طور رويس رؤية شاملة للانتعاش الديني، يمكن من خلاله التصدي للتطور الذي أحدثه النقد التاريخي: "تم تجاوز الأبجدية الأرثوذكسية القديمة، بشكل لا يتكرر، البلهاء وحدهم هم بحاجة لها. ولكن المذهب العقلي الذي قتلها نفخ فيها روح الحياة، ولا يجب رفضه باعتباره مذهبًا غير صالح"[2]. وعرف رويس بكانطية دينية مائعة "روح الحياة" الخلاقة التي تهب على المجال الذي يهيمن عليه المذهب العقلاني: "أجلس بجانبها. أنت ينبغي! خذ شهيق. أنت تستطيع! وفي ضوء هذا تفهم ليس من جانب واحد الرضا الذاتي العقلاني مع ما تم أو يتم فعله، بل الوعي والإيمان بالاتحاد الصوفي أكثر عمقًا مع الرب باعتباره مصدرًا حقيقيًا لكل القوة الإنسانية ... وهكذا تفهم في الوقت نفسه لاهوتًا نظريًا"[3]. لقد تشبث جراف بهذه الأفكار بثقة. وكتب بقلب مفتوح في 7 مارس (1841): "بالنسبة لي تبقى في الأساس حقيقتان مؤكدتان فقط من كل العقيدة، وهما الشريعة الأخلاقية والشعور الديني، ولن أصنع أبدًا أي فلسفة أو لاهوت يسيء تقدير أي من الحقيقتين. وشكلت تلك الخبرة عقيدة لي. ولا يصل المرء إلى أي شيء مع كل الأنظمة، وأعود دائمًا بفرحة إلى التفسير والنقد والتاريخ حيث يمكن الوصول إلى نتائج"[4]. وهذه الأفكار تسمح لنا أن ننظر وراء زوايا البحث النقدي التاريخي. ولا يكفي أن نندهش من أن رسالة الكتاب المقدس المفككة بسبب النقد قد تم استبدالها بتزمت صوفي وأخلاقي يحاول أن يحل محل الرسالة المفقودة. ولكن الفرحة بالنتائج هي الدافع المشع للحياة.

فعندما يتبادل عالمان أفكارهما بثقة كاملة، فمن ثم لا مناص من كتابة كلام واضح عن المحاضرات الوشيكة والبعيدة. وتعد الأحكام الواردة في المراسلات بين رويس

---

(1) A. a. O. S. 13.

(2) A. a. O. S. 27.

(3) A. a. O. S. 26.

(4) A. a. O. S. 110.

وجراف مهمة للغاية لدرجة أننا لا نريد تجاهلها. فيقدم لنا سلوك هاينريش إيفالد موضوعًا لا ينضب. ولا يوجد زميل لم يعاديه- على الأقل لوقت ما. ونشبت أشد المنازعات ضد فيلهلم جزينيوس. وما أغضب إيفالد جدًا هو السخرية التي تعامل بها جزينيوس عالم مدينة جوتنجن الذي كان لا يزال يقرأ "يهوه" ولم يعرف بعد القواعد الأساسية للمقروء (Kere) والمكتوب (Ketiv). ولم يرحم أحدًا من هجومه. ونجح في مؤتمرات المستشرقين البادئة في منتصف القرن في دفع إيفالد إلى المصالحة، لكن سرعان ما تبددت النوايا الحسنة. ورافقت المراسلة بين رويس وجراف الطرق والمسارات الخاطئة لـ"نبوءة عالم مدينة جوتنجن"، فأحيانًا تكون مسلية وأحيانًا تكون مغضبة. وتفهم جراف بشكل قليل أعماله، وخاصة تفسيره للأنبياء، وكتب: "لا يمكن تعلم شيء من تجميعاته الجمالية، أو ترجماته غير الجمالية، وقدم القليل للتفسير الفيلولوجي، ولم يفعل شيئًا مطلقًا للنقد"[1]. ومع ذلك، أشاد جراف في المقابل بفرديناند هيتسيج بشدة: "هيتسيج لديه موهبة ذكية متفقهة، ولا أعرف شيئًا أكثر إثارة للاهتمام من تفاسيره"[2]. وكان حكمه على فرانز دليتسش مريرًا: "حاول دليتسش مع صديقه كايل أن يصادر تفسير العهد القديم لنفسهما فقط، وسريعًا ما جلس تلاميذه على كل منصات التدريس في ألمانيا، وهكذا أصبح جيل اللاهوتيين التالي متأثرًا بالعلم الظاهري وتعبيرات دليتسش"[3]. وتظهر هذه الآراء البشرية لكل البشر دون تزيين المشاعر التي صادفت العلماء. وتكشف أيضًا عن الوضع المؤسف لعلم العهد القديم، عندما اشتكى رويس في خطابه المؤرخ في 1 يناير (1846) من أن كل عالم في العهد القديم هو زاهد، ونادرًا ما نقابل ذلك الشخص، ويوبخ بعضهم البعض، لكن عندما يتعرفون بعضهم على بعض تحدث مصالحة بينهم[4].

---

(1) A. a. O. S. 110.

(2) A. a. O. S. 111.

(3) A. a. O, S, 501.

(4) A. a. O. S. 238.

لا يزال بالإمكان الإعلان عن اكتشافات كثيرة النتائج في الأسفار الخمسة. ونكتفي ببعض التلميحات، لأن رويس وجراف لم ينجزا في الأساس سوى عملًا تمهيديًا للأعمال العظيمة ليوليوس فلهاوزن التي يجب تناولها بالتفصيل. وكما أكدنا بالفعل يجب البحث عند إدوارد رويس عن الدافع وراء الأبحاث الجديدة. فقد عبر عن الأفكار الثورية في الفصل الدراسي الصيفي عام (1834). وحدث انقلاب لا مثيل له في فهم العهد القديم. فاكتشف رويس الصياغة المتأخرة لقوانين العبادة في العهد القديم واكتسب صورة جديدة لتاريخ إسرائيل: فالأنبياء أقدم من القانون، والمزامير أحدث منهما. وهذه الصورة التاريخية والتي طورها في وقت لاحق جراف وفلهاوزن وكوينن يشير إليها رويس بـ "منظومتي" في عمله النقدي التاريخي الصادر عام (1881) عن "التاريخ الكتابي للعهد القديم". وجعل حقوق الملكية سارية وكتب: "في أكثر من جزء كانت منظومتي، كما يمكنني القول، نتاجًا للحدس. ومن يستحضر كتابات ذلك العصر، ليس فقط الكتابات المحافظة، وإنما أيضًا على وجه الخصوص الكتابات النقدية، فسيجد أنه من المفهوم أنني أستحي من الدخول في تحدي مع عالم العلماء، وهي أن نعترف بأن الأنبياء أقدم، وأن القانون والمزامير أحدث منهما. لقد كانت هذه الافتراضات، كما قيل، الأعمدة الرئيسية الثابتة في بنائي للتاريخ العبري"[1].

عمل جراف عبر المعارف البديهية لمعلمه. وأعلن عن فرضية ثورية في عمله "الأسفار التاريخية في العهد القديم"- والمعلومات أكثر في مقاله حول "ما يسمى الكتاب الأساسي في الأسفار الخمسة" (1869). ونجح في طرح سؤال عن التحديد التاريخي لمصادر الأسفار الخمسة بدقة جديدة والإجابة عليه إلى حد ما. واكتشف دي فته -كما رأينا- الراوي المرتب حسب السنين والراوي حسب الحكم الديني والراوي النبوي وسفر التثنية باعتبارها أجزاء رئيسة للأسفار الخمسة. ولكن جراف تبين له أن سفر التثنية والأسفار من القضاة حتى الملوك لا تشترط مسبقًا قوانين وحكايات المصدر

---

[1] E. Reuß, Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments, 2. Aufl. 1890, Vorrede.

الكهنوتي. وبهذا تم تبرير الفكرة التي عبر عنها رويس مبكرًا من أن المصدر الكهنوتي هو أحدث مصادر الأسفار الخمسة. وأكد وأكمل هذه النتائج الهولندي كوسترس في عمله "عرض تاريخي لسفر التثنية بالمقارنة مع تقارير من سفري التكوين والعدد"(1868).

يجب على المرء توضيح حدث البحث الحديث السائد لمصادر الأسفار الخمسة. ولذلك نتأهب مرة أخرى، ونبدأ بعمل هرمان هوبفيلد الذى مهد الطريق عن "مصادر سفر التكوين وطبيعة تكوينها" (1853). وبهذا العمل حلت ما تسمى نظرية الوثائق الجديدة محل نظرية المكمل. لقد حدد هوبفيلد مهمة بحثه كما يلي: "تجب إضافة الأجزاء المنتمية لكل مصدر إلى الكل العضوي، أي إلى جسد حي، حيث تمكن رؤية كل شكل خاص ومختلف بوضوح"[1]. ويعني هذا الإعراض المنظم عن نظرية المكمل. وأعاد هوبفيلد إنتاج سياق الكتاب الأصلي (الإلوهيمي) وقسم بعض الأجزاء اللاحقة. وانتقل هنا إلى السؤال: إذا كانت الأجزاء المتأخرة من سفر التكوين (الأجزاء اليهوية) قد أُخذت عن وثيقة مترابطة مبكرة، كما يقر الكتاب الأصلي، أو إذا كان يمكن في هذه النقطة الحفاظ على نظرية المكمل"[2].

وقدم الدليل على أن الأجزاء اليهوية "لا تخدم فقط التكملة أو الإحكام، وإنما تشكل وثيقة يهوية مستقلة ومتماسكة"[3]. ولكن مؤلف هذه الوثيقة لا يمكن- وفق رأي هوبفيلد- أن يكون قد امتلك الكتاب الأساسي أمامه. ولذا لا يمكن افتراض قبوله تكملة للتصور الكتابي التاريخي القديم. وتأكدت استقلالية المصدر الثاني. وكل ما تبقى بعد ذلك هو مهمة اكتشاف أهمية العناصر الإلوهيمية الأحدث التي تفرعت عن الكتاب الأصلي وتحديدها زمنيًا. ويرى هوبفيلد هنا أيضًا أن الأمر يدور حول وثيقة مكتملة، يمكن تحديد صياغتها الزمنية بين الكتاب الأساسي والتركيبة اليهوية. وتم في الختام تجميع الثلاثة وثائق من قبل محرر عمل بمهارة كبيرة بالطريقة التي عمل بها موفق الأناجيل[4]. ولم يكن هذا المحرر مجرد جامع،

[1] H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853, S. 2.

[2] A. a. O. S. 101.

[3] A. a. O. S. 101-167.

[4] A. a. O. S. 195.

فمن طريقة عمله يتضح أن الأمر يدور حول تصور لاهوتي مخطط ومستقل. وبهذا التصور لهوبفيلد تم إدخال نظرية الوثائق الجديدة. وبإضافة سفر التثنية توجد في الأسفار الخمسة أربعة وثائق، هي الإلوهيمي الأول (الكتاب الأساسي في نظرية المكمل) والإلوهيمي الثاني (الذي اكتشفته إلجن) واليهوي والتثنوي. وتسلسلها التاريخي هو (الكتاب الأساسي) الإلوهيمي الأول (E^1)، ثم الإلوهيمي الثاني (E^2)، ثم اليهوي (J)، ثم التثنوي (D). وكان الترتيب التاريخي للمصادر سبباً في المراجعة الشاملة التي قام بها كارل هاينريش جراف. حيث قدم في البحث الأول من عمله "الأسفار التاريخية في العهد القديم" الدليل على أن كل العناصر القانونية والمؤسسية لأسفار الخروج واللاويين والعدد تشكل الجزء الأحدث من الأسفار الخمسة. ويشكل سفر التثنية محور هذا البحث. ويكشف هذا الجزء من الأسفار الخمسة التي اكتشفها دى فته، والتي اعترف بها إدوارد ريهم[1] الذي أظهر بوضوح أن العناصر القانونية في الأسفار من الخروج حتى اللاويين لم تكن معروفة فيه. وقدمت هذه المعرفة بدورها الشرط الأساسي لاكتشاف الطبيعة والتحديد التاريخي للمصدر الكهنوتي من قبل يوليوس فلهاوزن. واتضحت هنا بمساعدة الفرضيات التاريخية لرويس وجراف الصورة التاريخية للمصادر التي فهمت بالتدريج بمغزى "نظرية الوثائق الجديدة".

61. أفكار أبراهام كوينن عن المناهج النقدية

بتأثير من فلهاوزن فرضت "نظرية الوثائق الجديدة" لهرمان هوبفيلد ونظرية التاريخ لجراف نفسهما في أوروبا وإنجلترا وأمريكا بسرعة. ووصل الأمر إلى نشاط بحثي متقارب فكريًا بين العلماء الألمان والهولنديين، وهو ما سماه المرء "المدرسة الألمانية الهولندية". وبالإضافة إلى فيلهلم هندريك كوسترس السابق ذكره، نذكر أبراهام كوينن (1828-1891) بصفة خاصة باعتباره ممثلًا رئيسًا لهذا الاتجاه الحديث. وباعتباره تلميذًا مجتهدًا لمعلميه يان هندريك شولتن وكورنيليس فيلهلم أوبتسومر فقد شق طريقًا

[1] E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854.

لأسلوب الملاحظة النقدية الأدبية والتاريخية في خضم عداءات كثيرة. وافترض كوينن في الطبعة الأولى من عمله "البحث النقدي التاريخي" (1861) عزل المصادر بالمعنى الذي قصده هوبفيلد، وأدخل فيما بعد نظرية كارل هاينريش جراف في عروضه عن أدب وديانة العهد القديم، في أعماله "عبادة الرب في إسرائيل" (1870/1869) و"البحث النقدي التاريخي عن أصل ومجموعة أسفار العهد القديم"، الطبعة الثانية (1885). واستطاع كوينن إحياء الإرث العظيم الذى خلفه مواطنه الهولندي هوجو جروتيوس. وأثنى كوينن على بحث جروتيوس للعهد القديم، فقال: جذب العهد القديم هنا لأول مرة إلى "دائرة الأدب الإنساني". وأوضح أن كثيرًا من المسيحيين يتصرفون تصرفًا مفزعًا في هذه الدائرة: "فطبيعة العهد القديم لا يجب أن تعاني هذا الضياع. وبقدر وجودها يجب أن تظهر بشكل أوضح من خلال المقارنة، ولكنها ستتضح فيما بعد، إذا تقدمت طريقة الملاحظة العقدية، ونبذت أي شك في انتهاك المقدسات"[1]. وتظهر هذه الملاحظات أن كوينن استطاع أن يعبر بوضوح عن الأهمية اللاهوتية للبحث النقدي التاريخي. ولم يكل من تقريب المناهج النقدية الحديثة في طبيعتها التاريخية الفكرية من الأصدقاء والأعداء. ونريد الانتقال الآن إلى هذا الجانب من عمله في عروضنا التاريخية. فظهر عام (1880) مقالٌ حول "المناهج النقدية"، وهو مقال ثري، ولكن للأسف لم يجد سوى القليل من الاهتمام. وقام كار بوده بترجمته إلى الألمانية. وأهم نتيجة هي التي تعرف باسم "علم مناهج" البحث النقدي التاريخي والتي وصلت إلى ذروة تطورها. وبهذه الطريقة ظهرت بوضوح الأعمال البارزة للعلماء رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. ومن السمات الجديرة بالذكر في منشورات كوينن هي شمولية المناهج النقدية والفهم العام وإمكانية التحكم فيها، والتي كانت مطلبًا من البداية. وكثيرًا ما اتهم اللاهوت الكنسي علماء البحث النقدي التاريخي بأنهم يمارسون علمًا باطنيًا غير واضح لا يستطيع أي من العوام فهم متطلباته

(1) A. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft (übers. von K. Budde), 1894, S. 168.

ودوافعه واتجاهاته، ويمكن فقط للمتخصصين في اتجاه تعليمي معين التحقق من نتائجه. وهنا بدأ كويتن بأفكاره. فكتب: "الكتاب المقدس في يد الجميع، والناقد ليس لديه سوى جمهوره. وهو لا يدعي أنه يمتلك وثائق أخرى غير تلك المتاحة للعوام، ولا أنه يدعي أنه قرأ في كتابه المقدس شيئًا مختلفًا عن الشخص العامي البسيط. وإذا قام أيضًا بتصحيح الترجمة المعتادة هنا وهناك، فإن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة. ورغم ذلك فهو يتجرأ على رسم صورة كاملة عن التطور الديني في إسرائيل تختلف عما يجده أي شخص في العهد القديم، ويرسم صورة للمسيحية القديمة، والتي لا يستطيع المدقق اكتشافها في العهد الجديد. ما عسى ذلك إلا أن يكون سوى خيال وإبداع؟"[1]. وهكذا يضع كويتن نفسه في موقف شخص عادى لا يستطيع أن يصدق أن البحث العلمي للكتاب المقدس يرسم صورة مختلفة للتطور الديني في إسرائيل عن الصورة الممكن الوعي بها في الكتاب المقدس. وهنا، على وجه الخصوص، يتم النظر في نظرية جراف التي حددت القانون الموسوي في وقت متأخر جدًا.

وتؤخذ أسئلة البسطاء على محمل الجد. وكان كويتن واحدًا من العلماء القلائل الذين يسعون لنشر الأساليب المعقدة والصعبة للبحث النقدي التاريخي إلى دائرة أوسع، وأمعن التفكير فيها بشكل بديهي. وينص شرطه الأساسي على ضرورة التوصية بالطريقة النقدية من خلال بساطتها. فـ" الناقد ليس كيميائيًا ولا يجب أن يكون هكذا. فكل بصيص من الغموض يقع بالكامل في المكان الخطأ في منهجه"[2]. ومن ثم فقد رفضت الباطنية العلمية بوضوح، لكن كويتن لم يقع ضحية تبسيط حتمي. وكانت مطالبه هي وضوح وشفافية الإرادة المنهجية. وكل منهج هو محاولة مواجهة هدف بطريقة مناسبة للموضوع. "المنهج لا يعني سوى الطريق الصحيح والجيد إلى مكان ما، حيث نصل إلى النقطة المحددة مسبقًا"[3]. ولكن ما هو هدف "المناهج النقدية؟ أجاب كويتن قائلًا:

---

[1] A. a. O. S. 5.

[2] A. a. O. S. 6.

[3] A. a. O. S. 6.

"معرفة الحقيقة، بمعنى أدق معرفة الماضي البعيد الحقيقي"[1]. وحلت صيغة "التاريخ الحقيقي" فيما بعد محل مصطلح "الماضي الحقيقي". وعرفنا على الفور أن هذا "التاريخ الحقيقي" هو عالم الواقع الذي يجب البحث عنه من خلال التركيب المشوه لتاريخ الخلاص في العهد القديم من الكتاب المقدس. ويؤدى المنهج النقدي إلى هذا الهدف "للتاريخ الحقيقي" الذي يختبئ وراء وخلف التركيب التاريخي للأسفار القانونية: "الناقد هو مساعد للمؤرخ، فهو يحمل لبنات البناء التي يحتاجها للعمل. وعادة ما يتحد النقاد والمؤرخون في شخص واحد، لكن هذا لا يشكل أي فرق "[2]. ونحن نواجه هنا وضوحًا مهمًا لدوافع واتجاهات النقد التاريخي. فيستخرج الناقد كتلة واحدة تلو الأخرى من "التاريخ المزيف" من بناء تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس، ثم يقيّم "التاريخ الحقيقي" باعتباره مؤرخًا. وبالتالي "فالتاريخ الحقيقي" هو شيء تم التحقق منه. ولكن نلاحظ أن المؤرخ ليس لديه فقط مهمة ترتيب الوقائع الفردية وفق التسلسل الزمني.

يشير كوينن بشكل قاطع للغاية إلى ما يلي: "حينئذ فقط يلبي التاريخ بشكل كامل المطالب التي يطرحها المرء عليه، عندما يكون استرجاعًا للحياة، سواء كان ذلك بمثابة سيرة ذاتية لحياة فرد أو تاريخًا بالمعنى المألوف للكلمة، لحياة شعب ما"[3]. "التاريخ الحقيقي" ليس تأريخا، وإنما حياة وسيرة ذاتية. ولكن الحياة، كما أوضح كوينن، هي في المقام الأول الحياة الروحية والنشاط[4]. أليس الكل هدف لا يمكن الوصول إليه؟ هل من الممكن الاقتراب من تحقيق هذا الهدف؟ لا. يعرف كوينن جيدًا أنه من المستحيل أن يكون بوسع الباحث أن يعيد إنتاج الواقع، أي "التاريخ الحقيقي". "فالواقع"، كما كتب كوينن، هو في البداية ثري بشكل لا نهائي، ومركب بحيث لا توجد لحظة للتفكير في استرجاعه بشكل كامل[5]. ويجبرنا هذا التأكيد على الاقتناع الذاتي.

---

[1] A. a. O. S. 6.
[2] A. a. O. S. 6.
[3] A. a. O. S.6.
[4] A. a. O. S. 7.
[5] A. a. O. S. 7.

بالطبع، يطرح على الفور السؤال حول مفهوم الواقع القائم على قضية "التاريخ الحقيقي". فيسعى الناقد للجوانب المثالية، ويسعى للحصول على صورة مثالية "للتاريخ". وهو يعرف أن التاريخ ما هو موسوم في أيامنا بهذا الاسم يجب أن يستوفي شروطًا معينة ليست مدونة ولا يمكن التخلي عنها دون لوم. ولا يزال التأريخ، أي العرض المجرد للوقائع، حتى إذا ما فكرنا أنها دقيقة وكاملة، عميقًا جدًا في التاريخ. ويمكن أن يكون التأريخ أداة مساعدة لا غنى عنها، لكن لا تجب أن تسري مطالب أعلى" (المناهج النقدية، ص6). ولكن كيف يمكن تلبية "المطالب الأعلى"؟ الإجابة هي: من خلال النقد. "فالنقد يعطينا أو ينبغي أن يعطينا تاريخًا، أي التاريخ الحقيقي" (ص6). ألم يكلف النقد هكذا أكثر من طاقته؟ ألا تُعزى إليه القدرة على حل ألغاز النص؟ ألا يقترب الحديث عن قدرة النقد من تنظير العملية النقدية؟ لكن النقد هو عمل الناقد. فأي مكانة يشغلها الناقد؟ وما المعايير والتوقعات التي يمارس عمله بها؟ وفي ظل أي ظروف يسعى أن يحدد اتجاه ذلك الشيء المثالي المسمى "بالتاريخ الحقيقي"؟ هذا هو موضوع التقرير التالي.

يجب في عملية كتابة التاريخ إدراك المعايير والمبادئ التي يقوم وفقًا لها الناقد بالاختيار، وكذلك المؤرخ برسم صورة للتاريخ، لأن "المؤرخ حتى وإن كان محايدًا تمامًا يكون فيما يخص عرض الوقائع المجردة مختلفًا إلى حد ما عن القمع الذي ينساب من خلاله الواقع إلينا"[1]. لقد خطط كوبنن في هذا السياق توجيهًا مميزًا: يتوقف كل شيء على الطبيعة الداخلية للمؤرخ. "إذا كان الافتقار إلى التناغم الفكري بين المؤرخ والواقع مفقودًا، فعندئذ لا يمكنه أن يزود بالكثير منه سوى صورة مشوهة!"[2]. ولكن بالطبع لا يؤسس شيئًا بهذا التجانس فقط. فهو خطة نهائية ومحددة ومحيطة بالعمل كله. وشملت هذه القدرة الملائمة للتجربة المعرفة الدقيقة بالمشكلات النقدية التاريخية. ويكشف كوبنن في مقاله بمهارة عن أهمية الأساليب النقدية بالسؤال عن المعارف التي يجب أن يحظى بها كل باحث يتأهب للوصول بدقة منهجية إلى الهدف الأسمى المتمثل في الإدراك المتجانس للواقع. ويجب أن يكون المؤرخ مؤهلًا على تمييز وثائق كل فترة زمنية بدقة.

---

[1] A. a. O. S. 9.

[2] A. a. O. S. 10.

1- الحقائق تعد أجزاءً أو قطعًا من الواقع (علامات تذكارية، وثائق، نقوش، عملات معدنية، إلخ).

2- لكن توجد أيضًا حكايات عن العصر، والتي لها قيمة مصدرية أقل، لأنه في حالة الاسترجاع السردي تجب مراعاة عنصر التفسير، والذى لا يمكن للمؤرخ أن يعتمده ببساطة.

ويجب أيضًا تطبيق هذا التحذير على العناصر المذكورة أولًا. "جميع الوثائق دون تمييز هي موضوع النقد الأدبي"[1]. ويصف كوينن هذا النقد الأدبي بدقة شديدة:

1- من الضروري بشكل أساسي السؤال عن أصالة الوثائق أو صحتها. ويمكن بوجه خاص مراجعة تركيب الوثائق من المصادر المختلفة أو من أجزاء المصادر.

2- عندما ينتهي النقد الأدبي يبدأ النقد التاريخي بالمعنى الضيق. ويعني هذا أنه تجب دراسة العلاقة بين أقوال المصادر المفصلة والواقع التاريخي. وهذه المهمة الثانية بالتحديد هي التي يجب مهاجمتها والوفاء بها مع الاستسلام التام: "فضول الإنسان لا يعرف حدودًا، ولا نستبعد أن يكون لديه اهتمام في بعض الأحيان بالعصور التي جاءت منها وثائق قليلة إلينا، وهذا الاهتمام أكبر من الاهتمام بالعصور التي لا نستطيع من بقاياها شق طريقنا. ولذلك نحن لا نقترب من الواقع باعتبارنا مؤمنين ولن نتخاذل، إذا كان لدينا الكثير من الطعام الذى نأكله بعرق جبيننا"[2]. وهنا طرحت مهمة مثالية، ملأت بعمق حياة العلماء العظماء رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن.

لقد رأينا أن هدف المؤرخ النقدي هو إعادة عرض الواقع التاريخي. وتخدم المناهج النقدية هذا الهدف. ولكن لا يكفي أن يكون مغزى الواقع مختلفًا عند المؤرخ

[1] A. a. O. S. 13.

[2] A. a. O. S. 17.

الحديث عن مغزاه عند الكاتب في العصر القديم. ما الذى ينبغي أن يحدث؟ فهل ينتقد الناقد الحديث في عبارات الفهم القديم للواقع؟ هل يمكنه مثلًا استبعاد المعجزة لكونها غير مطابقة لمغزى الواقع؟ لقد استطاع كوينن توجيه السؤال إلى نفسه. وسؤال الرجل البسيط المتدين هو: "هل تعترف بإمكانية أو واقع المعجزة؟"، تنص الإجابة على ما يلي: "دون أن أنكر اقتناعي بأنه لا يمكن افتراض أي معجزة كواقع، أضع في مقدمة اهتمام النقد التاريخي الجملة التي لم أثق بها أبدًا والتي دفعتني إلي هذا الاقتناع، وهي جملة أن المعجزة ممكنة. لذلك لن أرفضها بداهة دون نقاش ودون تمييز، وإنما أشارك بجدية تامة في البحث عن جدارة المعجزة بالتصديق"[1]. ولذلك رفض كوينن الحكم الأرثوذكسي القائل إن كل معجزة في الكتاب المقدس هي عنصر من عناصر الواقع. لكن هذا الرفض لا يسفر عن رفض سلبي أو تفكيك لحكايات المعجزات. وبدلًا من ذلك، يعترف كوينن بإمكانية حدوث المعجزة، لكنه يتركها للمراجعة النقدية ذات الصلة لتحديد المدى الذى يفيد فيه تقرير حكاية المعجزة بأنها تفسير للواقع القديم، أو إذا كانت حكاية المعجزة تحتوى بالفعل على عناصر من الواقع. وعلى الفور، يرتبط بهذا التعليق حول مشكلة المعجزة السؤال الأساسي عن قانون وحدود النقد. ويجب هنا التعمق في التعريف التالي: النقد يعني فن الحكم. فلنتخيل القاضي، ذلك الرجل الذي يحمل اسمه من ذلك النشاط! إنه معتاد على قول الحق وفق القانون. لكن لن نراعي الآن هذا الجزء من مهمته لكي نقتصر على ما يجب أن يسبقه، ألا وهو إثبات الوقائع التي يجب أن يستند عليها الحكم في النهاية. إننا نتخيل حالة معقدة للغاية وقاض يتميز بالحيادية ويبذل قصاري جهده وأفضل ما يمكنه لاختراق الواقع. فهو يضع نفسه بقدر الإمكان من خلال البحث المكاني بشكل كامل تحت الظروف المادية التي بموجبها تم تنفيذ العمل. ويتم استدعاء جميع الشهود بلا استثناء الذين باستطاعتهم إلقاء الضوء على الواقعة. ويبدأ الاستجواب، فيتم الاستماع للشهود ويخضعون لاستجواب من خلال

---

[1] A. a. O, S. 21.

أسئلة عديدة غير مترابطة. ولا يترك القاضي شيئًا دون أن يلاحظه أحد، ويستعد من خلال الخبرة الطويلة للمهمة التي يقوم بها. وهكذا يراعي ويستعمل خصوصيات صغيرة ودقيقة في المظهر الشخصي للشهود. ولا يستغرق الأمر طويلًا حتى يتم التخمين حول المسار الحقيقي للقضية في ذهن القاضي. وهو لا يرفضه على الفور، وإنما يضع عليه قيمة كبيرة. وقد علمته الخبرة أن مثل هذه الانطباعات الأولى المشابهة لا تزال تتأكد من خلال البحث المتواصل وتختفي مجددًا. ويستمر الاستجواب"[1]. ويمكن في عرض حر إعادة إنتاج استمرار هذا العرض التمثيلي. وتتشكل فرضية في عقل القاضي بعد العلامات الأولى الواضحة. ولكن هذه الفرضية ستكون دائمًا موضع شك ويمكن اختبارها. ويمكن التصديق على صحة الفرضية وإصدار الحكم بعد الإدلاء بكل الشهادات وتدبرها بشكل كاف.

يمكن للمرء من هذا التعريف أن يعي أن كوينن كان لديه اهتمام تاريخي حصري في العهد القديم. فشهود الكتاب المقدس هم بوجه خاص أولًا وقبل أي شيء شهود على مسار تاريخي، والذي يجب على "القاضي" أن يعيد تركيبه، لأنه يرتبط "بقضية"" كتابة تاريخ مزيف" في العهد القديم، وهذا هو الشرط الغامض في كل الأبحاث عند كوينن . ويكمن في هذا الموضع عصب الحياة الفعلي للبحث النقدي التاريخي في دراسة تطوره القوي. لقد بدأ عند دى فته الاستجواب الكبير "للقاضي" النقدي التاريخي. وأثير وعيه التاريخي بالحقيقة من خلال تركيب تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس. وتعتبر نصوص العهد القديم على الفور، مجرد شهود ومصادر ووثائق في عملية كبيرة لإعادة تركيب "الوقائع الحقيقية". ويختم كوينن تعريفه "للمناهج النقدية" بالكلمات التالية: "يمكن وفق ذلك تعريف النقد التاريخي على أنه البحث عن فرضية لتوضيح الوثائق، وإذا ما توفرت عدة فرضيات باعتبارها خيارًا لتلك الفرضيات التي لها

---

(1) A. a. O. S. 22.

الاحتمالية الأكبر"[1]. ونقيض هذا النقد هو "التبرير الدفاعي"، أي الدفاع عن النظرة التاريخية التقليدية في الأسفار القانونية، والتي لم يعد من الممكن الحفاظ عليها. فالاعتقاد الساذج في التاريخ يساوي حكايات الكتّاب المقدس مع الواقع. ولكن "التاريخ الحقيقي" يكمن خلف الحكايات والوثائق.

تفاعل كوينن في الفقرة الختامية من مقاله مع الاتهامات المختلفة التي واجهت البحث النقدي التاريخي في منتصف القرن التاسع عشر. ويدور الأمر حول الاتهام بأن:

1- النقد هدام.

2- النقد سلبي.

3- النقد يؤدي إلى نتائج غير مؤكدة.

لاحظ كوينن فيما يتعلق بالاتهامين الأوليين أن النقد الحقيقي هدام وبناء في الوقت نفسه. فعندما يتم البحث عن" التاريخ الحقيقي" وتراكمه، يجب أن يتم هدم "كتابة التاريخ المزيف". وفيما يتعلق بالاتهام الثالث كتب كوينن حرفياً ما يلي: "يبدو الاتهام حقيقياً حيث إن نتائج النقد غير مؤكدة إلى حد كبير ونتلقى بالفعل حكمها من خلال الاختلاف المتبادل بين النقاد، وأحياناً من خلال تباين الأفكار لنفس الناقد. لكن التناقض فيما يخص الحقيقة هو أفضل من الاتفاق على الخطأ"[2]. وهكذا يلتزم كوينن بالطبيعة المؤقتة للمعرفة.

إن هذا العرض المفصل لأساليب كوينن النقدية هو جزء من تحليل دقيق لما يسعى إليه البحث النقدي التاريخي في عصر اكتشافات رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وهنا يلتقي المرء الدافع الأعمق للبحث والسؤال العلمي.

---

(1) A. a. O. S. 24.

(2) A. a. O. S. 43.

62. يوليوس فلهاوزن

ولد يوليوس فلهاوزن في 17 مايو عام (1844) في هاملن. وبدأ دراسة اللاهوت عام (1862) في جوتنجن. ويصف إدوارد شفارتس في مقاله الرائع "كتابات صغيرة" الصراعات الداخلية التي عانى منها فلهاوزن في الفصول الدراسية الأولى. وفي البداية انهمك المتعلم النهم تمامًا في "الممارسة الأكاديمية"، ثم تراجع سريعًا في يأس صامت. وقد انتهت الأرثوذكسية سريعًا بالنسبة له، ولم تكن لديه في البداية رغبة في البحث النقدي. لقد اتجهت اهتماماته إلى الترانيم وخطب العصر الوسيط. وفشلت محاولة زميل له أن يجعله متحمسًا لفرديناند كريستيان باور. كما أن ألبريشت ريتشل لم يترك أي تأثير على الطالب الشاب اليائس. أما هاينريش إيفالد فقد كان التحول الأبرز في حياة هذا الشاب البائس. فقد كان فلهاوزن مفتونًا بشدة بمحاضراته حول تاريخ إسرائيل. فما الذي جذبه بشدة هكذا؟ لقد استطاع إيفالد- حسب فلهاوزن فيما بعد- أن يفهم أن المضمون الديني للعهد القديم أصبح من التاريخ". وقد تأثر فلهاوزن بهذه الرؤية بشدة. وما أثر فيه بشدة هو تصوير عملية حية ينمو فيها الدين في الكتاب المقدس وينضج. وتعد دراسته بعنوان "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" من أروع ما قدم فلهاوزن فيها تصوير عبقري للتطور الديني في العهد القديم. وكتب في إهداء هذا الكتاب: "شكر وإجلال لمعلمي الذي لا ينسى هاينريش إيفالد". ولكن للأسف حدث انفصال حاد بين إيفالد وفلهاوزن بين عامي (1866-1870). وسبب هذه القطيعة هو تفكير إيفالد النبوي السياسي والذى تحرك في مفاهيم تعليمية ضيقة. وحصل فلهاوزن على الدكتوراه عام (1870) عن سلاسل الأنساب والعشائر في سفري أخبار الأيام. وعين أستاذ كرسي في جرايفسفالد عام (1872). ووجد فلهاوزن صديق حياته عندما جاء العالم الشهير في فقه اللغات القديمة فون فيلاموفيتس عام (1876) إلى مدينة جرايفسفالد. ويدين عالم العهد القديم بالفضل في الدفعة البحثية الجبارة لهذا التعاون الوثيق، الذي كان يتطلب حتى تلك اللحظة شريكًا على نفس القدر من الكفاءة. وظهرت المسودة الأولى من عمله "تاريخ إسرائيل" عام (1878). وقيِّم فيها

بشكل مثمر أبحاث رويس وجراف. وطور فلهاوزن بسهولة رائعة ووضوح هائل المشاكل النقدية الأدبية الصعبة وطور رؤى جديدة، ننوي تناولها بالتفصيل في الفقرات التالية.

لقد تركز الأمر على القول بتأخر قوانين الكهنة وتأكيد التاريخ المبكر للنبوة. فالوضوح وقوة التعبير التي عرضت بهما صورة التاريخ الجديدة تسببا في إثارة البحث اللاهوتي بأكمله. وليس هناك عالم في العهد القديم في القرن التاسع عشر تمت محاربته بشدة مثل فلهاوزن. فقد أهين، ووصف بأنه "مخرب"، و"عدو الإيمان" و"منكر جميع الوحي". ودفع رد الفعل الصاخب هذا العالم المضطرب حتى في أصوله إلى الانفصال عن البحث اللاهوتي. فيبدأ بخطاب مؤثر إلى وزير الثقافة البروسي، مدون بتاريخ الخامس من أبريل (1882)، ويبدأ بما يلي: "ربما يتذكر صاحب السعادة أنه في عيد الفصح (1880) أنني قدمت طلباً لنقلي إن أمكن إلى كلية الفلسفة (الآداب)، كلما أمكن ذلك، وحاولت في نفس الوقت أن أشرح الأسباب لهذا الطلب. فقد أصبحت عالم لاهوت، لأنني مهتم بالتناول العلمي للكتاب المقدس، واتضح لي بالتدريج أن أستاذ اللاهوت لديه في الوقت نفسه مهمة عملية، وهي إعداد الطلاب للخدمة في الكنيسة الإنجيلية، وإنني لا أمارس هذه المهمة العملية. وبدلًا من ذلك، فإن ذلك يجعل مستمعي غير مناسبين للمنصب. ومنذ ذلك الحين كانت أستاذيتي اللاهوتية حملًا ثقيلًا على ضميري..."[1]. هذا هو يوليوس فلهاوزن في صدقه وصراحته غير القابلة للفساد. إنه فصل حزين من علم اللاهوت البروتستانتي أن يواجه هذا العالم العظيم بارتياب غريزي وبتعبير تلقائي عن الرفض الحماسي. لقد كافح عدد قليل منهم في نقد متعاطف من أجل أدلة موضوعية مضادة. وبدأت رغم ذلك في علم العهد القديم عروض فلهاوزن المقنعة انتصاراتها المتصلة. وذهب فلهاوزن عام (1882) إلى مدينة هالى على نهر زاله وقام بتعليم اللغات السامية لكي يواصل أبحاثه الفيلولوجية كأستاذ كرسي

---

[1] يمكن العثور على مذكرة هذه الرسالة، في الرسالة الودية التي قدمها السيد يبسن. وكان لدى السيد الزميل ف. هيس صداقة وديّة مع فلهاوزن للتحقق من صحة الصياغة من النسخة الأصلية في ماربورغ. وتجدر الإشارة في هذه النقطة الاطلاع على المقالة الهامة التي كتبها أ. يبسن في:

Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, 1956, Bd. II, S. 47 ff.

في مدينة ماربورج عام (1885) بعد سنوات مريرة ومليئة بالعوز. وهناك أدخله تعاون صداقة مع يوليشر في اتصال مع مشاكل علم العهد الجديد. وفي هذا الوقت أعلن فلهاوزن في شبه مزاح وشبه جدية ما يلي: "لقد تعبت قليلًا من العهد القديم". وعني تدريجيًا بالدراسات العربية البادئة في مدينة هالى. وكان تعيينه في جوتنجن عام (1892) يمثل المرحلة الأخيرة في عمله العلمي، فدخلت دراسات العهد الجديد (بعد عام 1900) بشكل أقوى في مقدمة اهتماماته. وفي السابع من يناير (1918) مات الرجل المتنازع عليه بشدة والذى حظى بتقدير من قبل العديد من طلابه في الداخل والخارج. وقد قاد البحث النقدي التاريخي في العهد القديم إلى نقطة الذروة لا لبس فيها، وساعد في نمو وبزوغ دوافع واتجاهات كثيرة كانت مُهملة منذ دى فته.

نظرًا للمكانة العلمية لفلهاوزن تجب في البداية الإشارة إلى علمه الشامل والمؤثر في كل مجالات بحث العهد القديم. كان فلهاوزن فقيهًا لغويًا مستقلًا يتقن العبرية والآرامية والسريانية وبوجه خاص العربية أيضًا. وضعت دراساته الفيلولوجية في خدمة بحث الكلمة العبري وعلم المعاجم الخاصة بالعهد القديم، ولكنها كانت في الوقت نفسه أدوات مساعدة للنقد النصي بمهارة احترافية. ووضع في عمله "بحث نص سفري صموئيل" (1871) الأساس لتناول منهجي لنص العهد القديم. وتم عمل قواعد لتصحيح الأخطاء واستعمال الترجمة السبعينية وفروض التدقيق الضرورية. ويمكن تشكيل الترجمة فقط من المعالجة الدقيقة لنص العهد القديم. لقد وضع فلهاوزن قيمة كبيرة على الترجمة ذات الصلة، والتي تلتقط بدقة تعبيرات اللغة العبرية. وأنجز مجموعة كاملة من الترجمات البارزة دون ارتباط أعمى بالأصل. وكتب هرمان جونكل في مقدمة عمله "مزامير مختارة": "من المجحود بالتأكيد أن يتم نقل الكتاب المقدس إلى الألمانية بعد ترجمة لوتر . لا أحد من المحدثين كما فعل فلهاوزن- يجب أن يأمل في الوصول إلى قوة ودفء تعبير لوتر "[1]. ومع ذلك، لم يكتب فلهاوزن أبدًا تفسيرًا بالأسلوب المألوف. والمجلد عن "الأنبياء

[1] H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen, 3. Aufl. 191 i, S. VI.

الصغار، ترجمة وشرح" (مخطوطات وأعمال تمهيدية الطبعة الخامسة) عام (1892) مثلًا لا يحتوى إلا على ترجمة نموذجية ونقدية للنص بها بعض الملاحظات التوضيحية.

كان الاهتمام الفعلي لفلهاوزن هو التاريخ أو تاريخ التطور الديني لإسرائيل. وأبرز أوتو أيسفلت في تقديره لأعمال فلهاوزن بوجه خاص ما يلي: "كان فلهاوزن مؤرخًا. وتكمن عظمته في الموهبة على استيعاب السياقات التاريخية بالحدس، وتقديمها بشكل مكتمل واضح. وكان مؤرخًا، لكنه مؤرخ أراد التوغل ليس فقط إلى المصادر، وإنما أيضًا السيطرة عليها بذاتية مستقلة بشكل كامل"[1].

ومع ذلك، فإن الشرط الأساسي للسيطرة على المصادر ليس فقط فيلولوجيًا دقيقًا، وإنما أيضًا منهجًا نقديًا أدبيًا مناسبًا للموضوع. إن نقد الأسفار الخمسة المتطور من أستروك حتى هوبفيلد وجراف قاد فلهاوزن بنظرة عبقرية حادة إلى قمة إمكانيات التفسير. وبرز من أبحاثه النقدية الأدبية عمله "البناء الأدبي للأسفار الستة" (1866 و1877). لكن تدفقت كل إنجازات النقد الأدبي عنده إلى مهمة ترتيب مصادر الأسفار الخمسة التي تم تناولها في نقد تاريخي شامل وتقييمها لعرض صورة تاريخية. لقد تطلع فلهاوزن دائمًا إلى معرفة كل شيء. ويعد التحليل بالنسبة له دائمًا شرطًا لإبداع صورة جديدة للتاريخ. ونتذكر هنا عروض كوينن المنهجية، والتي تنطبق أيضًا على كل أعمال فلهاوزن. وأسفر النقد الأدبي عن ظهور تاريخ التطور الديني. وخضع الهدم والبناء والتحليل والتركيب لهدف واحد، هو اكتشاف "الأحداث الحقيقية" وبعد المسودات الأولى (1878، 1880، 1885) ظهر عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" عام (1894)، والذي صدر اليوم في طبعته التاسعة.

أُشير إلى أهمية إيفالد بالنسبة لأعمال فلهاوزن المرتبطة بالعهد القديم. فيعود الفضل إلى إيفالد في الإلهام لوجود إرادة الفهم غير المشروط للكل، والتخمين التوافقي، وعرض

[1] O. Eißfeldt, Julius Wellhausen, In: Internationale Monatsschriften für Kunst Technik (14. Jahrg. Heft 3, 1920), Sp. 195.

عملية التطور، ومع ذلك يدين فلهاوزن في الجوانب النقدية الأدبية بالفضل للأعمال التمهيدية لرويس وهوبفيلد وجراف، ولا ينبغي في النهاية التغاضي عن التصور الفلسفي التاريخي في العمل الأساسي لفلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". فقد اقتبس فلهاوزن هذا التصور أساسًا من فاتكى، وسنوضح هذا الموضوع بالتفصيل في الفقرات التالية.

تعد التعبيرات المبدئية من عام (1905) مهمة للمسار حول صورة التاريخ الكتابي وصولًا إلى تاريخ إسرائيل الذى تم الوصول إليه بمساعدة النقد التاريخي، فصورة العهد القديم في رؤية فلهاوزن هي كالتالي: "لدينا هنا تاريخ دين، والذي يستبعد التاريخ بواسطة قانون قائم في البداية وسارٍ وكافٍ في كل العصور" (الديانة الإسرائيلية اليهودية، موجز عن العهد القديم، حققه رودولف سميند 1965، ص68). وواصل فلهاوزن قائلًا: "إن طريقة الملاحظة التي نتوغل في العهد القديم كله موحدة بشدة، ولكنها صُنعت وطُبقت في زمن لاحق فقط، ونسف البحث الحديث هذه الوحدة، وتظهر تحت السطح ذي الوتيرة الواحدة بقايا متباينة من الطبقات الفرعية التي يجب التأكيد عليها من أجل التوصل إلى الحقيقة التاريخية. وقد اكتشف التحليل الأدبي منذ أستروك الطابع المفكك للعهد القديم كاملًا، وحاول أن يقسم تكوينه بنجاح في مكوناته الأصلية، وبدأ النقد التاريخي منذ دى فته يفتت الصورة الكلية الجامدة ويحركها من خلال التناقضات الموجودة، وتوجد تناقضات عميقة ومستمرة وتدفع إلى افتراض تطور الدين الإسرائيلي، أي ما يعنى أولًا وقبل أي شيء ما تسمى بالعبادة الموسوية، ولا يمكن فهم هذه التناقضات بجانب بعضها البعض أو مع بعضها البعض، وإنما تلي بعضها البعض باعتبارها مراحل لعملية تاريخية في تاريخ العبادة" (المصدر السابق ص68). ويعد العمل الذي سنتناوله في مبحث 63 "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" ذا أهمية كبيرة لإعادة "بناء تطور الدين الإسرائيلي" أو "العملية التاريخية لتاريخ العبادة". ومع ذلك، تؤخذ مصطلحات "تطور" و"عملية" في الاعتبار، الأمر الذى يلفت الانتباه إلى حقيقة أن فلهاوزن عاش وعلّم في قرن حددته بعمق فلسفة التاريخ لهيجل، إلا أن همزة الوصل بين هيجل وفلهاوزن مثلها فيلهلم فاتكى، وقد عبر مؤلف كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" صراحة عن تقديره لإنجازاته.

لقد أسس فلهاوزن بأبحاثه الفيلولوجية، والنقد الأدبي والتاريخي مدرسة، حددت صورة علم العهد القديم لعقود. لكن كل الأعمال التي أنجزت خارج نطاق هذه المدرسة وتجاوزت فلهاوزن، لا يمكن تصورها بدون الأساس المتين الذى أرسى رؤى سليمة لمعارف عديدة سارية بلا تغيير حتى اليوم في علم العهد القديم. واستمرت الإسهامات العلمية لتوضيح العالم العربي بطريقة مماثلة. ويقول بيكر إن: "عبقرية إنجازه الفردي ربما كانت أقوى في مجال الدراسات العربية. كان له سابقون في العهد القديم، وكانت الأطروحات موجودة، وكانت المشكلة تشغل الأذهان، حتى وإن تحركت بظهوره المياه الراكدة. ويختلف الأمر تمامًا في عرضه لتاريخ الدولة العربية. فسلك هنا طرقًا وعرة بقوة لا تنتهي عبر غابة موحشة لا يمكن اجتيازها، وبدأ يعيد خلق أجزاء مختلفة في حديقة معتنى بها جيدًا"[1]. ويعد كتاب "بقايا الوثنية العربية، مجمعة ومفسرة" (1887) بالنسبة لعلم العهد القديم أهم كتاب في هذا الاتجاه البحثي. فهو ينقل أدلة قوية موضحة من مجال الديانة العربية القديمة على أقدم دين في إسرائيل.

لنعطي الكلمة عن الوصف الشخصي لفلهاوزن مرة أخرى لأوتو أيسفلت: "كذلك كان فلهاوزن شخصًا مهمًا. لقد تجنب الجمهور أكثر مما بحث عنه. وهكذا فإن عدد من اقتربوا منه ليس كبيرًا، وقد أدى التأثير الهائل للباحث إلى الحد من تأثير الإنسان على دائرة صغيرة نسبيًا. وأكثر من ذلك، كانت شخصيته عظيمة وخيرة، تمتع بها أهل ثقته"[2].

وفي المجلد الوثائقي "محاولات للفهم" (وثائق اللقاء اليهودي - المسيحي في السنوات 1833-1918، حققها روبرت رافائيل جايس وهانس يوآخيم كراوس (1966) أعاد روبرت رافائيل جايس تحقيق جزء جدير بالملاحظة من الكتاب، وهو معالجة هرمان كوهين العلمية عن "يوليوس فلهاوزن- تحية وداع" (ص43 وما يليها). كتب كوهين: "لفهم علاقة فلهاوزن بالبحث في الكتاب المقدس يجب على المرء أن

---

(1) Becker, Der Islam, Bd. IX, S. 95.

(2) A. a. O. Sp. 193/194.

يتذكر بوجه خاص أنه لم يكن مؤرخًا ولا فقيهًا لغويًا بالمعنى الدقيق. وكذلك لفهم علاقة فلهاوزن بالدين يجب الإشارة إلى أنه لم يكن فيلسوفًا، ولذلك لم يكن عقديًا، ولكن خشوعه وشخصيته يجمعان بينه وبين الدين. وقال لي ذات مرة عن لاهوتي شهير أن هذا اللاهوتي يحب الدين بعقله، وليس بقلبه. وهذه العبارة هي ما يميز فلهاوزن. والجدلية العقدية، سواء أشارت إلى الرب أو إلى المسيح، لم تكن ضمن توجهه الفكري. وهكذا، ظل لاهوت التواصل مع المسيح غريبًا بالنسبة له" (ص43). "لم يكن فيلسوفًا، ولم يكن أبدًا مؤرخًا، وبالتالي لم يكن فيلسوفًا للتاريخ، وإنما كان أخلاقيًا متدينًا بالنسبة لمسألة رؤية العالم، وكان راسمًا لتفاصيل فقه اللغة والدراسات الكلاسيكية بكل ثقل قوة الإبداع العلمية. ويمكن من هذه الجوانب السلبية والإيجابية جزئيًا فهم أوجه القصور والأحادية في حكمه على الديانة اليهودية تبعًا لاستمراريته في تاريخ العالم" (ص45). وتجب مراعاة هذا الوصف الصادر من عالم يهودي- على الرغم من المبالغة- لأنه يكشف ملامح جوهرية في الأعمال العلمية لفلهاوزن.

63. عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"

نُشر عام (1878) عمل فلهاوزن المثير للانتباه حول "تاريخ بني إسرائيل" والذي صدر فيما بعد في صيغة جديدة بعنوان "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"، وظهرت منه ست طبعات. وبرز البحث النقدي التاريخي الحاسم منذ زمن دى فته منتصرًا بطريقة منهجية في هذا الكتاب الواضح والشفاف حتى آخر أطروحاته وكان مكتوبًا بشكل رائع. ولا يجب القول إن فلهاوزن كان المكتشف العبقري للأطروحات والطرق والرؤى الجديدة. بل على العكس من ذلك، فإن جميع المقاصد البحثية الفعالة حصلت على نتائجها منذ دى فته. ويثبت عرض الأنساب في عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بوضوح أنه لم تبق منهم بقية. ولكن الفعل العبقري لفلهاوزن كان الربط الدقيق للأعمال التمهيدية المختلفة في صورة عامة دقيقة ومتكاملة في ذاتها. وتظهر هذه

الصورة العامة في أربعة اتجاهات بحثية، هي:

1- نقد المصادر الممتد من أستروك حتى هوبفيلد في شكل نظرية الوثائق،

2- الأولوية التاريخية للأجزاء القانونية والكهنوتية، والتي أعدها رويس وجراف وكوينن،

3- هدف دى فته وإيفالد لتحقيق صورة شاملة لتاريخ إسرائيل،

4- أسس فلسفة تاريخ هيجل المثالية كما أوردها فاتكى.

وقد أثرت هذه الاتجاهات البحثية الأربعة على فلهاوزن في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". وبدأ فلهاوزن في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بالسؤال المثير والمباشر الذي طرحه رويس وجراف، وهو: هل التشريع هو نقطة الانطلاق لتاريخ إسرائيل القديمة أو لليهودية؟ يدور الأمر حول تأكيد دقيق للتحديد التاريخي للمصدر الكهنوتى أو حول النتائج المرتبطة بهذا التحديد بالنسبة للفهم العام للعهد القديم. ولكن فلهاوزن لا يريد الإجابة عن السؤال المطروح في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بالطريقة التقليدية، وذلك خلافًا لكتابه "البناء الأدبي للأسفار الستة". ولذا لا ينبغي القيام ببحث نقدي أدبي، نستخلص منه نتائج تاريخية. بل الإجابة عن هذا السؤال على أساس أوسع. ويمكن اعتبار الصياغة المتأخرة للمصدر الكهنوتى فرضية العمل منذ البداية. ولكن كيف تعامل فلهاوزن مع المشكلة بالتفصيل؟ ننطلق من نظرة عامة على مجمل عمله. ويتكون العمل من ثلاثة أجزاء رئيسية، هي:

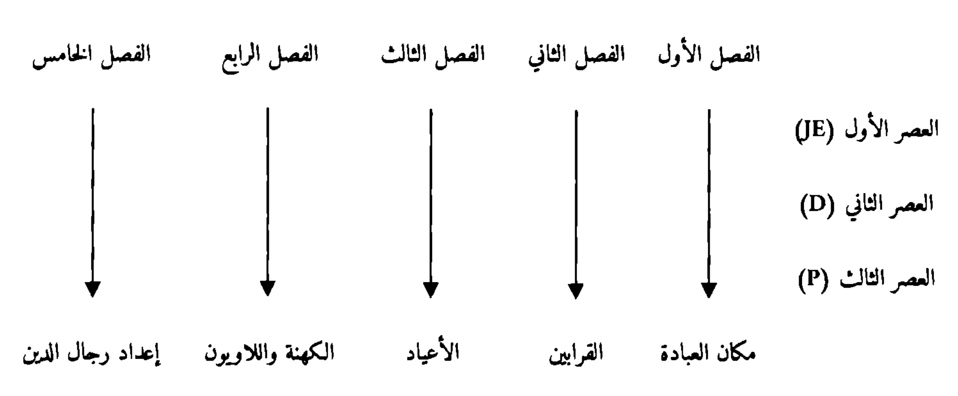
1- تاريخ العبادة،

2- تاريخ الموروث،

3- إسرائيل واليهودية.

فالهدف في ثلاثة أقسام طولية رئيسة، هو فحص أوسع قاعدة يكون التشريع فيها في مكانه التاريخي. نعم، ينبغي عرض كيف يمكن انطلاقًا من التطور الداخلي تحديد أن التشريع كان في زمن مبكر، أي في زمن اليهودية البادئة.

ننتقل إلى الجزء الأول، وهو "تاريخ العبادة". ينقسم هذا الجزء إلى خمسة فصول: يتناول الفصل الأول مكان عبادة الرب. ويدور الفصل الثاني حول القرابين، والفصل الثالث حول الأعياد، والفصل الرابع حول الكهنة واللاويين، والفصل الخامس حول إعداد رجال الدين. وتعرض الفصول الخمسة كلها تاريخ العبادة في العهد القديم في ضوء تاريخ عناصر العبادة الفردية، وذلك بالمرور عبر أقوال مصادر الأسفار الخمسة المختلفة. ويمكن عندئذ ملاحظة التالي عن المصادر: سمى فلهاوزن أقدم مصدر بالرمز اليهوي الإلوهيمي (JE) والذي جمعه الكاتب اليهوي ويعتبر وحدة واحدة. وتبع المصدر اليهوي الإلوهيمي في العرض التاريخي العناصر التثنوية (D) وأخيرًا المصدر الكهنوتي (P). فكل مصدر من هذه المصادر الثلاثة (JE–D-P) يمثل حقبة محددة في تاريخ إسرائيل، والذي وصل فيه الدين والعبادة إلى مستوى من التطور يجب بحثها بدقة. ويسعى فلهاوزن الآن في بعض الفصول من الجزء الأول إلى تتبع تاريخ عناصر العبادة المختلفة من خلال المصادر الثلاثة في تاريخ دين إسرائيل، والتي يمكن فهمها وفق المصادر. ويمكن توضيح هذا التصور بأفضل طريقة من خلال المخطط التصويري التالي:



يعد الأسلوب، الذي طرح به فلهاوزن أسئلته في كل عصر وأجاب عليها من المصادر واجتاز بها التطور الديني لإسرائيل، أمر لا مثيل له في دقته المنهجية. لكن إلى أي نتائج توصل هذا الطلب المنطقي؟ توصل فلهاوزن في الفصل الأول في سؤاله عن مكان العبادة إلى نتيجة أنه لم يوجد مكان مقدس شرعي واحد وفق ما أقر به أقدم تقليد في إسرائيل. ويكشف ليس فقط المصدر اليهوي، بل أيضًا كل الموروثات القديمة من العهد القديم أنه كانت هناك مجموعة من الأماكن المقدسة. نقرأ: "إن مركزية العبادة في ذلك الوقت هي فكرة مستحيلة لا تقل عن أي شيء آخر"[1]. ونسمع في موروثات من أقدم العصور دائمًا باستمرار عن باموت وعن مقدسات المرتفعات وعن عبادات محلية لا حصر لها. وحدث تمركز العبادة لأول مرة في زمن الملك يوشيا، وأعدت له الرسالة النبوية. وهذه الفترة من مركزية العبادة عبر عنها بشكل تشريعي سفر التثنية، ذلك المصدر الذي يعد الممثل للحقبة الثانية في التطور الديني لإسرائيل. ويفترض في القانون الكهنوتي (المصدر الكهنوتي P) ظهور المركزية التامة للعبادة. وتعد خيمة الاجتماع رمزًا لوحدة العبادة المشروعة. ويجب عندئذ توضيح أنه من الخيال الاعتقاد أن خيمة الاجتماع (كإعادة إنتاج للهيكل في زمن موسى) كان لها أهمية محورية آنذاك مثلما يرى ذلك المصدر الكهنوتي. واكتشف فلهاوزن في مقابل التصور التقليدي ما يلي: "يبرهن المرء على أن تشريعات الكهنة بوضعها في بيئة تاريخية ناشئة من افتراضاتها القانونية، لا يمكن إيجادها في أي مكان في التاريخ الواقعي، ولذلك يجب أن يكون تاريخها مبكرًا. وتأخذ هكذا بناصيته وتتركه معلقًا"[2]. ويعني هذا أن المصدر الكهنوتي يدعي أن مركزية العبادة كانت موجودة في مكان واحد في زمن موسى. وهذا الادعاء هو نتيجة للتشريع الكهنوتي الخاص الذي تبنى المركزية المعلنة في سفر التثنية، وتم الاعتناء بطابع مطابق لهذا التشريع أيضًا في العرض التاريخي لزمن موسى.

---

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl. 1927 (Neudruck), S. 19.

[2] A. a. O. S. 39.

باختصار، يجب أن يلاحظ في الفصل الأول أن تطور العبادة حدث عند الملاحظة الدقيقة لتاريخ مكان العبادة بأن معظم أماكن العبادة كان حاسمًا في الفترة الأولى التي يمثلها المصدر اليهوي الإلوهيمي. وحدث إعلان مركزية العبادة في الحقبة الثانية الذي عُبر عنه في التشريع التثنوي. ويفترض سريان المركزية في الحقبة الثالثة، أي في عصر مجموعة القانون الكهنوتي (P) بقيام المشرع بإعادة إنتاج متعمد لهذه المركزية في التقليد التاريخي لعصر موسى.

وبالتوازي مع نتائج الفصل الأول تكمن الأهمية التي يجمعها فلهاوزن عند بحث التطور التاريخي للقرابين. وتتلخص الصورة التي تظهر هنا على النحو التالي: تسود في الحقبة الأولى التي يمثلها المصدر اليهوي الألوهيمي تقديس القرابين الساذج دون أي تنظيم وتباين طقوسي. ونقرأ: "كانت عبادة الرب في العصر العبري القديم أمرًا طبيعيًا، وكانت بمثابة ازدهار للحياة، وكان هدفها هو واقع الحياة صعودًا وهبوطًا"[1]. وكانت القرابين تقدم في كل المناسبات الاحتفالية في حياة العائلة، وفي كل أماكن العبادة المشروعة. وحدث إعادة تشكيل لممارسة القرابين العامة في العصر الثاني الممثل بالمصدر التثنوي حيث ظهرت مركزية القرابين. وبهذا تم التخلص من كل القرابين الطبيعية. وسمح فقط بالذبح الدنيوي لعوام الناس (التثنية 12). ويجب الآن تقديم القرابين في المكان المقدس طبقًا لطقوس محددة. وكتب فلهاوزن: "إن النتائج التي تكمن في التشريع التثنوي تطورت في شريعة الكهنة Priesterkodex"[2]. واتخذ في المقابل القانون الكهنوتي إعلان ممارسة الطقوس المركزية باعتباره شرطًا مسبقًا لها. وتثبت لذلك في المرحلة الثالثة تقديم القرابين بالتفصيل. وينص الحكم العام لفلهاوزن على عملية التطور هذه على ما يلي: "يمكن تشبيه العبادة في العصر القديم بالشجرة الخضراء التي تنمو من الأرض كما تشاء، ويمكن بعد ذلك قطع الخشب، والذى يشكل بشكل فني بالفرجار والمنقلة"[3].

---

[1] A. a. O. S. 75.

[2] A. a. O. S. 76.

[3] A. a. O. S. 79.

يعد الفصل الأكثر تشويقًا بلا شك هو الفصل الثالث الذي يدور حول الأعياد. وتم هنا أيضا تتبع التطور التاريخي عبر الحقب الثلاث. وتنتج الصورة التالية: كانت الأعياد في الحقبة الأولى (اليهوي الإلوهيمي) هي احتفالات بالزراعة، وارتبطت بالحصاد. وكانت الزراعة في أقدم العصور هي الأساس لأي نشاط ديني. وكانت مباركة الحقل هدفًا لأي تجمع طقوسي. ونقرأ: "القرابين الأكثر سهولة وطبيعية وعمومية، والتي تكررت مناسباتها بانتظام مع فصول السنة، أي بواكير المنتجات الزراعة وتربية الماشية، هي أسس الأعياد"[1]. ولا يمكن التشكيك في الأصل الكنعاني للاحتفال المعتمد على الزراعة والحصاد. ويمكن في الحقبة الثانية في القانون التثنوى إثبات علاقة أقوى بين الأعياد الطبيعية والأحداث التاريخية في ماضي إسرائيل: "نرى في المصدر التثنوي أولى الآثار القوية لتأريخ الديانة والعبادة، الذي استمر، مع ذلك، في حدود متواضعة"[2]. ويمكن في الحقبة الثالثة فقط، أي في نصوص المصدر الكهنوتي إثبات حدوث تغير الطبيعة"[3]. ويمكن العثور على أعراض هذا التغير في الطبيعة في كل مكان في مجموعة قوانين الكهنة.

يكشف التقرير الخاص بالفصول الثلاثة الأولى من الجزء الأساسي الأول أن فلهاوزن رأى عمليات متشابهة وتطورات متوازية. فمركزية العبادة (الفصل الأول) وممارسة الطقوس (الفصل الثاني) وتغير الطبيعة (الفصل الثالث) هي عمليات متشابهة في بنيتها الداخلية. ولقد لفت الانتباه مرارًا وتكرارًا إلى أن فلسفة التاريخ عند هيجل تظهر في هذا العرض بشكل لا يمكن إنكاره. ويجب هنا التنبيه في البداية إلى نقطتين، هما:

---

[1] A. a. O. S. 85.

[2] A. a. O. S. 87.

[3] A. a. O. S. 97.

1- الكلمة المفتاحية "Denaturierung" مفيدة جدًا. فوفقًا لهيجل تصارع الروح المطلقة في عملية تحقيقها الذاتي انطلاقًا من الطبيعة إلى وضوح أكبر من أي وقت مضى. وينطبق فكر التطور المثالي هذا أيضًا في تفكير فلهاوزن. ولكن يجب أن نعود مرة أخرى إلى هذا الموضوع.

2- الحقب الثلاثة التي اقترضها فلهاوزن على أساس قيمتها التاريخية الأدبية وتدرج المصادر، تطابق مع مراحل التطور الثلاثة التي يسود فيها الروح المطلقة على الحياة التاريخية وفقًا لهيجل. ففي المرحلة الأولى يتم العثور على التطور في بيئة عامة. ويبرز في المرحلة الثانية شيء خاص. ومن هذا التناقض بين الخاص والعام ينشأ في المرحلة الثالثة وضوح ونقاء الفكرة الخاصة. ولكن ليست هذه المرحلة الثالثة بالنسبة لفلهاوزن هي الجوهرية في ديانة إسرائيل، وإنما تطورها كعملية مثيرة في النشأة. ونرى في هذا الموضع بوضوح أن الأساس الطبيعي يحدد أقدم مرحلة في الحياة الدينية في إسرائيل، بينما يعرض التطور حتى العصر اللاحق كتغير كبير للطبيعة وتثبت من خلال كل عرض فريد الحتمية الداخلية لعملية التطور المستمرة عبر العصور. وفوق كل هذا، فإن الأدلة المتشابهة بوجه خاص هي شهادة ملحة على صحة فرضية العمل التي بموجبها تعد مجموعة قوانين الكهنة حديثة جدًا. ويمكن أن نفهم أن الحجج المثيرة للإعجاب في علم اللاهوت كان ينظر إليها على نطاق واسع باعتبارها إنجازًا قاطعًا في البحث النقدي التاريخي.

تفاعل لوتار بيرليت في كتابه "فاتكى وفلهاوزن" (1965) مع كل المحاولات لفهم فلهاوزن بشكل تاريخي فكري انطلاقًا من هيجل (ص153 وما يليها). وهذا التبرير جدير بالملاحظة والاعتراف، لأنه يكشف السمات الخاصة في تصور التاريخ عند فلهاوزن بدقة ويميز الاختلافات في مقابل منظومة هيجل التخمينية. ويعود الفضل لهذا التبرير في إمعان النظر لتوضيحات إشارة فلهاوزن إلى هيجل وإثبات تناقضها الداخلي. ومع ذلك لا ترضينا عروض بيرليت. ورسم فلهاوزن الصورة العامة للتاريخ بالتفصيل- فكتابه "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" يعطي أكبر توضيح- وتسري من حيث الشكل تقسيمات هيجل.

1- هكذا تم فهم تاريخ ديانة إسرائيل واليهودية كتطور، أي كعملية.

2- تطورت هذه العملية في نظام من ثلاث مراحل.

3- تم فهم التطور العام الحادث في ثلاث مراحل باعتباره تغيرًا في الطبيعة Denaturierung.

من لا يستطيع إعادة اكتشاف أسس فلسفة تاريخ هيجل في هذه النقاط الملفتة للنظر، فإنه يمارس رؤية شيء آخر.

وقارن عن هذه المشكلة أيضًا هانس ليبيشوتس "اليهودية في صورة التاريخ الألمانية من هيجل حتى ماكس فيبر"، 1967، ص80 وما يليها. ولكن من خلال الحديث عن إشارة شكلية وأساسية لتصور فلهاوزن مع فلسفة التاريخ لهيجل يجب أن نعترف لبرليت أن منظومة القيم الداخلية أو عملية وغائية[1] التاريخ الموصوف من فلهاوزن مختلفة تمامًا. وسنعود لاحقًا إلى هذا الرأي.

ينبغي بعد مناقشة الفصول الثلاثة الأولى من الجزء الأساسي الأول إيضاح الجزء الأساسي الثاني (تاريخ الموروث)، لأن توضيحات فلهاوزن لا تعد فقط خلاصة ونقطة انطلاق كل المعالجات حتى ذلك الحين في بحث العهد القديم، وإنما لأن المعارف المختلفة تفترض بالضرورة باعتبارها نقطة انطلاق لمواصلة تطور علم النقد التاريخي. وينبغي أن تشكل ثلاثة فصول من الجزء الأساسي الثاني موضوع نقاشنا. فيتناول الفصل السابع الأسفار التاريخية (أخبار الأيام)، وكان الحديث في الفصل الثامن عن أسفار القضاة وصموئيل والملوك، والتفت الفصل التاسع إلى حكايات الأسفار الستة. وبعدما أوضح ضمن موضوع "تاريخ العبادة" في الجزء الأساسي الأول أن الترتيب المرحلي التاريخي (اليهوي الإلوهيمي - التثنوي - الكهنوتي) يعكس التطور الديني في إسرائيل، وبعد ما بحث الأجزاء التشريعية في العهد القديم في الجزء الأساسي الأول بوجه خاص، التفت

[1] المذهب الغائي (Finalismus) يقول بأسباب غائية لظواهر الطبيعة، ويقابل المذهب الآلي، فإذا اتسع التعليل الغائي ليشمل كل ظواهر الوجود فهو المذهب الغائي الكلي Teleology. (عبدالمنعم الحفني "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، ص 780 وما يليها، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة). (المترجم).

فلهاوزن في الجزء الأساسي الثاني إلى الأسفار التاريخية أو السردية. وبدأ العرض هنا بالأسفار التاريخية وتتكون من سفري أخبار الأيام وسفر عزرا وسفر نحميا. فعن ماذا يدور الأمر الآن؟ يسعى فلهاوزن أن يثبت المكانة التاريخية للأسفار التاريخية (أخبار الأيام، عزرا ونحميا) في التطور الديني لإسرائيل. هل يمكن تعيين العمل التاريخي في بيئة الحقبة الأولى التي يمثلها المصدر اليهوي الإلوهيمي أم في الحقبة الثانية التي تميزت بتاريخ الديانة في سفر التثنية، أم في الحقبة الثالثة أي المصدر الكهنوتي؟ أجيب على هذا السؤال فورًا وفق الأبحاث الدقيقة في الجزء الأساسي الأول كما يلي: الأسفار التاريخية للعمل التاريخي متأخرة جدًا، ويجب أن تُعزى إلى بيئة الحقبة الكهنوتية. ونستنتج من هذه المعرفة مهمة توضيح تشكيل مادة موروث العمل التاريخي من خلال عصر تطور مفترض للمصدر الكهنوتي. وقد حدث هذا في الفصل السابع. وعرض كيف تأثر العمل التاريخي بالتشريع الكهنوتي، واستقبلت اتجاهات كهنوتية في كل مكان. ثم تم إعادة تصميم المادة التاريخية المعروفة من سفري صموئيل وسفري الملوك. وحل "تشويه للعلاقة الأصلية"[1]، لأن الاهتمام الطقوسي التعبدي في العصر اللاحق توغل في كتابة التاريخ. وكذلك لا ينبغي فهم الميل إلى سلاسل الأنساب والإحصائيات بشكل مختلف عن تجمد الموروث التاريخي. ونقتبس الجملة التالية كمثال مميز لهذا التوضيح: "تعد الفقرة الكاملة من سفر أخبار الأيام الأول22-29 مثالًا رادعًا على الخيال الإحصائي لليهود الذين استمتعوا بالأموال الهائلة والحكم على الأسماء والأعداد وبحصر الفاعلين دون سند، والمعروضين بجانب بعضهم البعض، وليس لديهم ما يشيرون إليه ويتعين عليهم فعله"[2]. وتجب الإشارة إلى النبرة غير السارة التي سخر بها فلهاوزن في ضوء تأثير مخططه التاريخي من العنصر اليهودي في الأسفار المتأخرة. ونلاحظ بتقدير فريد لمراحل التطور المختلفة النبرات التي لم تساهم بشكل دائم في تفنيد ظاهرة عدالة اليهودية. ونتفق هذه الملحوظة مع الاقتباس. وأقام فلهاوزن على أي حال البرهان على اعتماد الأسفار التاريخية للعمل

[1] A. a. O. S. 167.

[2] A. a. O. S. 175.

التاريخي على المصدر الكهنوتي. وعروض التاريخ الحية التي ظهرت في سفري صموئيل وسفري الملوك محاصرة ومشوهة بالاهتمامات التعبدية الكهنوتية.

لكن ماذا عن أسفار القضاة وصموئيل والملوك؟ إلى أي عصر تعزو؟ يعطي الفصل الثامن إجابة على هذا السؤال. لكن قبل ذلك، يجب على المرء أن يدرك بعض نتائج النقد الأدبي. فقد عرض فلهاوزن في عمله عن "البناء الأدبي للأسفار الستة" أنه يجب التمييز في أسفار القضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني بين المصادر التاريخية والتحرير التثنوي[1]. وجاءت المصادر غالبًا من عصر تاريخي، بينما يمكن تحديد التحرير التثنوي بزمن المنفى.

ومع ذلك، فيما يتعلق بالعمل كله تجدر الإشارة إلى أن المحرر التثنوي قدم العرض الحاسم والبناء الأساسي للكتاب المقدس. وهناك بوجه خاص ثلاثة عناصر تثنوية تجب مراعاتها في أسفار القضاة وصموئيل والملوك، وهي:

1- أنشأ الكاتب التثنوي الإطار الزمني.

2- أدخل البراجماتية الفاعلة في الأسفار.

3- قام بصياغة العديد من المقالات المستقلة ووضعها في المصادر التاريخية.

بالتالي يحظى الكاتب التثنوي بأهمية مشابهة لكاتب العمل التاريخي، ولكن مع الاختلاف فتشكلت التفاصيل النهائية للموروث التاريخي في العمل التاريخي في أسفار أخبار الأيام من الفكرة الكهنوتية، بينما تعود العناصر الثلاثة في أسفار القضاة وصموئيل والملوك إلى المحرر. وتتبع فلهاوزن السؤال: في أي مرحلة من مراحل التطور وفي أي عصر تلقى التقليد التاريخي القديم بصماته الحاسمة من خلال المحرر التثنوي؟ هذا السؤال يجيب نفسه، وهو أن المحرر التثنوي يعزو إلى مدرسة أولئك "الكهنة" الذين

---

[1] J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl. 1899, S, 208 ff.

أنجزوا أيضًا سفر التثنية. وبهذا يعود العمل التاريخي المشكل من المحرر التثنوي إلى المرحلة الثانية من التطور التي يمثلها سفر التثنية وأفكاره الدينية.

يمكننا هنا معرفة معالم سير الحجج، ولذلك يمكننا أن نتجنب تقديم تقرير تفصيلي. وشيء واحد واضح، هو أنه ينبغي وضع العمل التاريخي في العهد القديم في علاقة تاريخية فكرية مع مراحل التطور التي تم تطويرها في ضوء تطور التشريع (اليهوي الإلوهيمي - التثنوي - الكهنوتي).

بعد نسبة العمل التاريخي إلى الحقبة الكهنوتية، ونسبة التحرير النهائي لأسفار القضاة وصموئيل والملوك إلى الحقبة التثنوية، يجدر القيام بترتيب حكايات الأسفار الستة مرحلياً وبمطابقة لسير التطور. وقد تم بالفعل ترتيب وعرض القوانين (اليهوية الإلوهيمية- التثنوية- الكهنوتية) في الجزء الأساسي الأول في مراحل، طبقًا لاتجاهاتها الأساسية. وبما أن المصدر التثنوي في الأسفار الخمسة لا يقدم مادة سردية ذات طبيعة خاصة، فإن المفسر وجه لعمل مقارنة للحكايات بين المصدر اليهوي الإلوهيمي والمصدر الكهنوتي. وتم تناول حكاية الخلق في الكتاب المقدس باعتبارها مثالًا على الطلب المقارن. كيف حكى المصدر الكهنوتي عن الخلق وكيف عرض المصدر اليهوي (لا يوضع المصدر الإلوهيمي في الاعتبار في حكاية الخلق) بناء العالم المرتب في مراحل؟ لقد تم وصف الفوضى في المصدر الكهنوتي، ثم تم وصف بناء العالم المنظم في مراحل. وظهرت عناصر الخلق في مفردات رائعة من خلال الفصل والتمييز. فنقرأ: "بلا شك أراد المصدر الكهنوتي وصف سير نشأة العالم بشكل طبيعي. لقد أراد عمل نظرية كونية"[1]. وفي هذا الوصف، تعد القوى الفكرية للتأمل والتركيب والتصنيف حاسمة. ويغطي المخطط على المضمون. وبشكل مختلف تمامًا، يغيب أي جهد توضيحي عقلاني في المصدر اليهوي. فقد احتقر التركيب الكوني، وحل ترتيب طبيعي للتقرير محل التصنيفات التخطيطية. ونقصد هنا الإنسان وعالمه. وتجد الأسطورة ظاهرة في كل موضع. فنجد "الجنة الساحرة في تصورات العصر

---

[1] Prolegomena, A. a. O. S. 296.

القديم"[1]. وما يمكن أن يكون واضحاً من هذا المثال هو أن الحكايات تؤكد تقسيم التقليد الديني لإسرائيل إلى عصور موثوقة. والكاتب اليهوي هو الراوي الطبيعي في المرحلة الأولى من التطور. والكاتب الكهنوتي هو المركب في المرحلة الثالثة من التطور. ويمكن إثبات هذا الموضوع في كل حكايات الأسفار الستة.

ننتقل الآن إلى الجزء الأساسي الثالث من كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" حيث عرض الفرق الأساسي بين إسرائيل واليهودية بشكل قاطع. وأراد فلهاوزن أن يبين أن إسرائيل هي شعب التعبيرات الحياتية الدينية الطبيعية. وبدأت التحولات اليهودية التي يكون التشريع في محورها العصر المميز بالمصدر التثنوي. وتوقفت بظهور قانون الحرية الطبيعية القديمة، وذلك في مجال الحياة الدينية بأكملها. وبدلاً من المظاهر الحياتية غير القابلة للانعكاس، ظهرت السلطة الجامدة الموضوعية والنهائية للتشريع ومجموعة كبيرة من العوامل المؤسسية مكانها. واستطاع فلهاوزن في جملة بليغة أن يعرض الأمر قائلًا: "إذا اعترفنا أن المكتوبة تميز

مستتر عن المياه النابعة من العصر القديم؟ من يستطيع الهروب من حقيقة أن الطبيعة التي يفضلها سبينوزا والحركة الرومانسية تقدر قيمتها بما لا يقاس، أعلى من الروح المطلقة لدى هيجل؟ إن فهم عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" باعتباره تتاجًا لفلسفة هيجل يعني التجاهل التام للاتجاه الإيجابي للطبيعة الجدير بالملاحظة. لقد اتبع فلهاوزن نبضات هيجل وفاتكى في عرض العملية التاريخية، غير أن تقييمه لهذه العملية ولاهوته مختلفان تمامًا. لقد استطاع فاتكى أن يقيم جسرًا إلى العهد الجديد باتباع هيجل، لكي يعرض فيه المرحلة النهائية من التطور الذاتي للروح المطلقة. وهذا الطريق غير مجد عند فلهاوزن.

سنعرض في مناقشتنا لعمل فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" (مبحث 64) كيف وجد فلهاوزن جسرًا إلى العهد الجديد رغم أنه أقر باستحالة ذلك في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". ولكن تجب الإشارة في هذا الموضع إلى أن فلهاوزن -على النقيض من هيجل- قد وضع فكرة الأصالة في محور الصدارة في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". ويشير بهذا إلى يوهان جوتفريد هيردر. قارن بوشفيتس "يوليوس فلهاوزن- دوافع ومعايير كتابته للتاريخ" (طبعة خاصة 1968)، ص10 وما يليها و18 وما يليها. ومع ذلك، سيكون واضحًا على الفور: "ما يبدو في البداية أنه متعة جمالية فقط في الأصل، والذي اتفق عليه هيردر وفلهاوزن، كلاهما في العصور القديمة في إسرائيل يعجب ويؤكد عالمًا إنسانيًا متواصلًا ومتحمسًا، ويوجد في بداية مقاصدهم التي تسعى في اتجاهات مختلفة (المصدر السابق ص27). لقد استعمل فلهاوزن الطريقة النقدية الموجهة، أي "نقد الماضي المتأخر" بأعظم أسلوب (المصدر السابق ص28)، ويشير إلى التشابك بين تحليل المصادر والتاريخ الأدبي و"التاريخ الحقيقي" الممكن تجميعه من تفكيك التاريخ المقدس. ومع ذلك، نجد في الطريقة النقدية المعيار التالي لا يزال قائمًا: "في النصوص تعد النسخ "الطبيعية" هي النسخ الأساسية، وتعد النسخ "الدينية" منها نسخًا ثانوية (المصدر السابق ص 29). والنتيجة النهائية للتطور الديني الذي عُرض في العهد القديم هي اليهودية التشريعية. وبهذا نصل إلى النقطة الثانية:

2- إذا وضع المرء صورة التاريخ التي رسمها فلهاوزن مع أعمال فرانز دليتسش، سيرى المرء على الفور فرقًا جوهريًا. فقد أراد دليتسش أن يعرض لليهودي المتمسك بالعهد القديم أن تاريخ الخلاص يجد هدفه ومغزاه وتطلعاته في عيسى المسيح. بينما يثبت فلهاوزن في المقابل أن العهد القديم وصل إلى هدف تطوره في "اليهودية المرتبطة بالتشريع" "nomistischen Judentum". وتم عرض هذا الدليل بقلب كل صور التاريخ الموجودة في العهد القديم رأسًا على عقب بمساعدة التحديد التاريخي للمصادر. ومع ذلك، فقد قام فلهاوزن في عصره بالخطوة التي كان يجب القيام بها. فكان عليه أولًا أن يسلك الطريق الذي سلكه هيردر ودى فته وفاتكى وإيفالد لكي يصل في النهاية بحيث يكون من الواضح أين كانت الأخطاء والأغلاط. وهكذا كما أن عروض دليتسش العظيم جديرة بالمراعاة في استمرارية البحث، فلم يوجد شخص ثان بنفس قوة فلهاوزن. ويعتبر فرانز دليتسش من حيث الأصل لاهوتيًا في تاريخ الخلاص. وقد اجتهد في تلقي المعارف المختلفة للبحث النقدي التاريخي. ولكن فلهاوزن في المقابل كان متعمقًا في الاتجاهات الرومانسية والمثالية لعلم النقد التاريخي. وكتب بأسلوب باهر العمل الختامي المتوج، وهو العمل الذي ربما يعتبر أكبر إنجاز فكري في بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر.

64. كتاب فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي"

رسم فلهاوزن بعد أبحاث تمهيدية عديدة في عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" الصادر عام (1894) صورة تاريخ إسرائيل من التحليل النقدي للمصادر وبرؤى جديدة. وسيكون من المفيد أن نراجع مرة أخرى ملاحظات ونتائج عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" في نقطتين، هما: كيف عبّر فلهاوزن عن رأيه في كتابه "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" عن العصر المبكر؟ وكيف رأى العصر المتأخر؟ فنركز على هذين السؤالين اللذين يمكنهما في الوقت نفسه توضيح معلومات فيما يتعلق بمشكلة الارتباط الفلسفي التاريخي المذكورة في مبحث (64).

إذا قارنا عمل مارتن نوت "تاريخ إسرائيل" مع عمل فلهاوزن الصادر اليوم في طبعته التاسعة، فيمكننا الوصول إلى نتائج مهمة فيما يخص توزيع الأوزان، وفي الوقت نفسه فيما يتعلق بالنَسَبِ، فبينما تدور (151) صفحة من عمل نوت "تاريخ إسرائيل" البالغ عدد صفحاته (406) صفحة عن إسرائيل القديمة (قبل ظهور المملكة)، يعلن فلهاوزن في (48) صفحة فقط عن البدايات (حتى تأسيس المملكة) في عمله البالغ عدد صفحاته (371) صفحة "التاريخ الإسرائيلي واليهودي". فالتأريخ المتأخر للتشريع لفت الاهتمام حتمًا إلى تاريخ ما بعد المنفى. وإن ما عرضه كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" المشار إليه، قد عُرِض بشكل كامل عبر نتائج المخطط التاريخي.

لكن كيف رأى فلهاوزن التاريخ المبكر لإسرائيل؟ لقد وصف في البداية مصادر هذا التاريخ المبكر؛ التي عبارة عن "حكايات" و"أساطير" عن الآباء، وهي "تنطلق من علاقات عرقية ومؤسسات العبادة في عصر الملوك وتستمد أصولها من ماض مثالي عبرت عنه في الحقيقة"[1]. وينفتح في الحقيقة " فراغٌ ذو مغزى" ومحكوم عليه تاريخيًا. ومع ذلك، فإن "التفاصيل المحددة الملونة التي تحكيها الملحمة عن فجر تاريخ إسرائيل الرائع لا يمكن اعتبارها على أية حال ذات مصداقية. ولا يمكن تصور الملامح الأساسية لما قبل التاريخ فقط، أي الافتراضات العامة لكل الحكايات المختلفة عن هذا التاريخ، على أنها خيالية". وإذا كان تعبير "فجر تاريخ إسرائيل الرائع" يذكرنا بعالم التصنيف الأدبي والديني عند هيردر، فلا يمكن الشك للحظة أن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" محكوم ومحدد بالسؤال عن مصداقية المصادر وبحث "التاريخ الحقيقي" (كوينن). وهكذا لا يعد اجتياز البحر الأحمر على سبيل المثال "مستحيلًا تمامًا "(الخروج 14: 31)[2]، "لكن الحكاية تعزو إلى تلك الحكايات التي لا يمكن الاعتماد عليها من حيث طبيعة الأمر"[3]. كما أن معجزة إتمام العهد في سيناء تعد غير واقعية في جوهرها الداخلي[4]. وإذا تساءلنا

(1) Israelitische und jüdische Geschichte (*1958) S. 10.

(2) A. a. O. S. 11.

(3) A. a. O. S. 11.

(4) A. a. O. S. 11.

كيف استطاع فلهاوزن أن يرى ويحدد "طبيعة الأمر" أو "الجوهر الداخلي" في مصدر ما ومضمونه، فنشير إلى عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". لقد نسج نقد المصادر وترتيب التطور المطابق لهذا النقد للمصادر الشبكة التي لا يمكن أن يتسلل منها أي شيء غريب عن "التاريخ الحقيقي". والعقدة الحاسمة هي المعرفة التالية: " التشريع هو نتاج التطور الفكري لإسرائيل وليست نقطة انطلاقه"[1]. ولا يقترب التشريع من زمن موسى[2]. والعبادة التي يتعلق شكلها الثابت بتمركزها لا تعود إلى عصر مبكر[3]". وكما أن الحكم الديني ليس نقطة انطلاق تاريخ إسرائيل، على الأقل ليس بالمغزى المقصود في الأسفار الخمسة كدستور تعتمد عليه العبادة والذى يمكن تسميته حكم ديني واضح"[4]. وكان الإسرائيليون في العصر المبكر أمة مثل الأمم الأخرى[5]. ويلفت النظر إلى أن المنفى يترتب على الآخر. وأعطيت في صفحة (20) المعلومات الأولية الإيجابية. ويمكن تثبيت الحكم الديني "باعتباره نقطة انطلاق مميزة للتاريخ الإسرائيلي"[6]. وبهذا يتميز توغل الدين وحياة الشعب والقديسين والقومية. وتنص الجملة الحاسمة على ما يلي: "يهوه هو رب إسرائيل، وإسرائيل هي شعب يهوه. وهذه هي البداية والمبدأ الدائم للتاريخ الديني-السياسي اللاحق"[7]. ولكن أين يمكن اكتشاف بدايات هذا المبدأ؟ في معسكر الحرب الذي كان مهد الأمة وفي الوقت نفسه أقدم مكان مقدس[8]، وأيضًا في داخل حياة الشعب حيث جعل يهوه تشريعًا بين الشعب[9]. والمعنى الحقيقي للحكم الديني وفق ذلك، هو أن الحرب والتشريع كانا بمثابة الدين قبل أن يصبحا إجبارًا ونظامًا شعبيًا.

---

(1) A. a. O. S. 15.

(2) A. a. O. S. 16.

(3) A. a. O. S. 17.

(4) A. a. O. S. 17.

(5) A. a. O. S. 19.

(6) A. a. O. S. 20.

(7) A. a. O. S. 23.

(8) A. a. O. S. 24.

(9) A. a. O. S. 25.

لم يبن موسى دولة رسمية ذات قداسة خاصة بناءً على جملة "يهوه رب إسرائيل". ولو فعل هذا، فلن يكون لها أدنى نتيجة عملية، أو أدنى أهمية تاريخية. لقد نشأت الدولة من الشعور الديني العام، ولم تكن دولة مقدسة بشكل خاص، وإنما كانت دولة في حد ذاتها. ولم يتم في البداية اختبار الدستور الأبوي القديم في العائلات والقبائل. وظلت السلطة الفعلية والقانونية في أيدي الشيوخ ورؤساء العشائر. وتحولت إسرائيل إلى الوحدة السياسية فقط بالتدريج من خلال التمهيد الديني باعتبارها شعب يهوه[1]. ولا يمكن الحديث عن "ديانة توحيدية". كما أن" يهوه كإله جزئي لم يصبح أبدًا إلهًا للعالم". وكان من حيث الأصل إله إسرائيل، وأصبح في فترة متأخرة جدًا إلهًا للعالم..."[2] وبهذا عبر بأوضح صيغة عن مشكلة "الجزئية- العالمية" التي تم تناولها باستمرار في بحث العهد القديم[3]. فالديانة الإسرائيلية تم الارتقاء بها من الوثنية، وهذا هو مضمون تاريخها[4]. وتعتبر ديانة إسرائيل المزودة بقوة عمل وتطور ذاتي "قوة دافعة للتاريخ"، ويعتبر يهوه في تصاعدها "إله حي"[5].

هذه هي البدايات والتصورات والمبادئ والقوى التي يمكن انطلاقًا منها رؤية تاريخ إسرائيل وفهمه. وتعد الحقائق القليلة التي استطاع المؤرخ اكتشافها ضئيلة وهشة. ونتفهم الرفض الشديد الذي واجه به اللاهوت الكنسي هذا الحد الأدنى من النقد التاريخي. ولكن فلهاوزن قام بتعليم معاصريه- وهذا ما لم يقم به أحد قبله- قراءة العهد القديم بشكل تاريخي ونقدي باختلافات حادة وأن يبرزوا "التاريخ الحقيقي" من المصادر. وإذا قارنا عرض البدايات في عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" مع صورة

---

(1) A. a. O. S. 27 f.

(2) A. a. O. S. 32.

(3) انظر:

R. Smend, Universalismus und Partikularismus in der alttestamentlichen Theologie des 19. Jh, EvTheol. 1962, S. 169 ff.

(4) Isr. u. jüd. Gesch. S. 32.

(5) A. a. O. S. 33.

المراحل في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"، سيلفت نظرنا أن مصطلح "Denaturierung" ليست له معالم حقيقية. وعلى أية حال فكل نظرة فاحصة للرابطة الطبيعية والعلاقة الطبيعية في الحياة في العصر المبكر مفقودة.

نقوم الآن وفق أطروحة هذه الفقرة بقفزة ونبحث عن السمات الخاصة للعرض التاريخي للزمن المتأخر في عمل فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي". وتبدأ الملاحظات في الفصل الثالث عشر، وهي تتبع السؤال عن كيفية ظهور ديانة التشريع واليهودية.

لفهم الوضع، يذكر فلهاوزن تجديد العهد في فترة حكم يوشيا. ولكن الممارسة المقدسة (من جانب الكهنة)، والتي لم يكن من الممكن ممارستها بعد تدمير الهيكل، وأصبحت في زمن النفي موضوعًا للتنظير والدراسة. وقام كاهن منبوذ، هو حزقيال، بالبداية، فرسم صورة للممارسة وكيف كانت، وكيف ينبغي أن تكون، وذلك كبرنامج للتحضير المستقبلي للحكم الديني. وانضم إليه لاويون آخرون، وهكذا نشأت في النفي من طبقة الكهنة مدرسة من الناس الذين دونوا ونظموا ما كان يمارس قديمًا. وكان هذا هو الأصل للنوع الجديد من التوراة التي انشغلت بمراسيم الكهنة. وظهرت نتيجتها النهائية في مجموعة شريعة الكهنة في الأسفار الخمسة. وحول عزرا مجموعة تشريعات الكهنة إلى شريعة، ليس في حد ذاتها على أية حال، وإنما كجزء من الأسفار الخمسة. ولكنها كانت الإضافة الجديدة في الأسفار الخمسة وأعطت كل الأسفار الخمسة طابعها النهائي" (ص176). ولكن طقوس الكهنة تتعامل بشكل حصري مع العبادة. ولم يكن يُعرف بعد شعب إسرائيل، وإنما جماعة خيمة الاجتماع، أي جماعة الهيكل (ص168). وتحول الحكم الديني إلى حكم الكهنة- الثيوقراطية- هيروقراطية- " القداسة روح، كهنوتية، التمسك الإلهي بطقوس الشعائر. وقداسة الجماعة هي النموذج لإضفاء الصبغة الدينية عليها" (ص168). وهذا التطور المنطلق من حزقيال وصل إلى ذروته في تصور الحكم الكهنوتي لشريعة الكهنة ويجب أن يحظى باهتمام خاص، لأن فيه يكتسب الفرق الدقيق للتطور شكلًا، وتم إغفاله بسهولة في كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" في تدرج النظم والمراحل. وسعى الانتقال من الحكم الديني إلى حكم الكهنة إلى إقامة نموذج تحقيق الصبغة الدينية.

لقد قادت الديانة الإسرائيلية من الحكم الديني (بالمعنى المفهوم بشكل صائب) عبر حكم الكهنة إلى ممارسة الحكم طبقًا للشريعة. وأضيف التشريع إلى العبادة باعتباره محورًا فكريًا للجماعة[1]. وتوسع التشريع ليشمل مجموعة الأسفار المقدسة. و"تهود تمامًا" بالتدريج أدب الموروث في هذه المرحلة[2]. ولكن يجب فيما يخص ممارسة الحكم طبقًا للتشريع مراعاة الاختلافات مرة أخرى والتي على العكس من كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" تلاحظ المسار التدريجي للنظام بناءً على لحظات تأجيل أكثر دقة. ولم يقم التشريع بتغيير مفاجئ في التطور الحادث حتى تلك اللحظة. بل مارس تأثيره الخانق بالتدريج. لقد استغرق الأمر طويلًا حتى تخشبت النواة خلف القشرة. وظلت الأنشطة الحرة حتى زمن الفريسيين بنفس قوتها الحيوية التي انطلقت من الأنبياء. واليهودية القديمة هي مقدمة للمسيحية[3]. وبهذا تم عرض مفترق المسار. واكتملت ممارسة الحكم طبقا للتشريع في زمن الفريسيين. وحدث "التجمد في اليهودية". ولكن القوة الحية التي انطلقت من الأنبياء والتي كانت لا تزال قادرة على أن تسود في اليهودية القديمة، تشير إلى سلسلة جديدة من الخطوات. وهذه اليهودية الأقدم هي مقدمة للمسيحية. لقد استطاع التسلسل النظامي في كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" أن يقرب التصور القائل بتجمد كل الحياة الطبيعية للديانة الإسرائيلية القديمة في عملية تغير الطبيعة في المرحلة الثالثة، أي في اليهودية. ولكن كتاب "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" تتبع التطورات الجديدة والمستمرة للحياة الخارجية زمن ما بعد المنفى. وتم عرض العصر اليهودي في فصول كبيرة الحجم، لا نستطيع عرضها الآن. وبينما يصف الفصل التاسع عشر اكتمال ممارسة الحكم طبقا للقانون، يتناول الفصل الرابع والعشرون الإنجيل، فنقرأ: "بدأ عيسى تأثيره ببشارة أن مملكة الرب أصبحت وشيكة. فكانت تلك هي الرسالة التي كان يجب أن يبلغها. وكان يمكنه أيضًا القول إن يوم الرب، أي يوم القيامة أصبح وشيكًا، ولكن التعبير الآخر كان معروفًا

---

(1) A. a. O. S. 184.

(2) A. a. O. S. 186.

(3) A. a. O. S, 193.

لمعاصريه. ولم يعلن أن المملكة قد حلت معه، وإنما أنها ستحل قريبًا. وبذلك لم يظهر على أنه المسيح، أي كمحقق للنبوءة، وإنما كنبي. وكانت رسالته في حد ذاتها نبوءة"(1).

لكن لم يتم التنبؤ بالمملكة القادمة في بشارة عيسى كحكم ديني منتصر. لقد اكتسب عيسى المفاهيم اليهودية القومية، لكنه تجاوزها فوق مستوى اليهودية"(2).

لا يجب أن نعطي رأينا في هذا التصور. فتاريخ بحث العهد القديم بعناصره الجديدة عن التاريخ المبكر لإسرائيل (ألبرشت آلت ومارتن نوت) لم يُصحح فقط فهم تاريخ إسرائيل، بل غيره بشكل كامل. وفتح أيضًا علم العهد الجديد بأعماله عن الأخرويات في العهد الجديد عناصر غيرت صورة عيسى. وفي النهاية، يمكن للمرء أن يستنتج أن فلهاوزن، في السياق العلمي لعصره، قد بذل كل ما في وسعه لإعادة تركيب "التاريخ الحقيقي" في البحث النقدي من المصادر.

من المفيد أن نقارن في هذا الموضع، وأن نلقي نظرة على كتابة التاريخ اليهودي في القرن التاسع عشر، ونقارن نتائجها مع تلك النتائج عند فلهاوزن. ويجب بوجه خاص ذكر هاينريش جريتس (1817-1891) الذي أصبح عمله "تاريخ اليهود من أقدم العصور حتى الحاضر" (1853-1875) المكون من أحد عشر مجلدًا العمل المعياري المستقى من العلم اليهودي jüdischer Wissenschaft. فقد عرض جريتس الأفكار الأساسية لكتابه في وصف موجز بعنوان "تركيب التاريخ اليهودي" (مطبعة شوكن 1936). ونشير إلى هذه الدراسة المهمة التي يمكن أن تكون مفتاحًا لفهم هذا العمل الضخم.

يميز العصر السؤال عن الفكرة الأساسية "في اليهودية" (ص8). وكان رأي جريتس أنه "لا يمكن التعرف على مجمل اليهودية إلا من خلال تاريخها فقط. ففي التاريخ يجب توضيح جوهرها كله ومجموع سلطتها" (ص8). ولكن ماذا يمكن أن يفعل التاريخ، يظهر عرضه فقط بالنسبة إلى الفكرة الأساسية؟ إنه يثمر فقط بذور الفكرة، وتنوع الأشكال التي يزهو فيها التاريخ بنفسه" (ص9). وتعرض فيه جوانب

---

(1) A. a. O. S. 358 f.

(2) A. a. O. S. 365.

الفكرة الملموسة فقط. ونقول بشكل أدق: "يمكن أن تبرهن الواقعة على أن التاريخ اليهودي في كل مراحله حتى في المتاهات الظاهرة للوحدة، يجعلنا نري الفكرة الموحدة وهي تشكل التفسير الواقعي لمفهوم أساسي" (ض9).

وتنعكس في هذه التفسيرات بشكل لا لبس فيه رؤى فلسفة التاريخ عند شلينج، وتذكرنا التفاصيل بالتصور التاريخي عند هاينريش إيفالد (قارن مبحث52). ولكننا نواجه بعض التأكيدات التي لا يمكن العثور عليها عند إيفالد أو فلهاوزن. ويجب أن توصف بأنها طبيعة خاصة بالإيمان اليهودي. فقد ورد في الصفحة (10): "تعرض اليهودية نفسها عند ظهورها في التاريخ كنفي، فهي تنفي الوثنية، وهي تظهر بنفس القدر كبروتستانتية". ويرى جريتس ظاهرة الوثنية بشكل أكثر دقة من فلهاوزن والكثير من علماء اللاهوت البروتستانت كما يلي: "امتلكت الوثنية الطبيعة بمفهومها الواسع باعتبارها قوة مؤثرة داخليًا، وباعتبارها مقومًا وشرطًا، ويتزامن الوعي الوثني بالرب مع الطبيعة" (ص11). ولذلك يجب توضيح ما يلي: "ظل الإله الوثني في كل العصور دائمًا هو الطبيعة المثالية" (ص12). وذلك بالاختلاف عن اليهودية. "فالرب في اليهودية هو الشرعي الوحيد، والوحيد الذى يحدد، أي له تقرير المصير. فالطبيعة والرب يختلفان عن بعضهما البعض، والطبيعة لا تمثل شيئًا في مقابل الرب، وهي توجد فقط من خلال الإرادة الإلهية، أي من خلال حدث الخلق الحر. وهي تتلقى الحياة والاستمرار في كل الأزمنة من خلال نفخة الرب، ويمكن أن تتحول إلى عدم مرة أخرى" (ص12). ونرى أن "فكرة الرب" في الإيمان اليهودي تحدد فهم التاريخ. وسادت هذه العناصر أيضًا في العمل الضخم المكون من أحد عشر مجلدًا الذي يمكن أن نلاحظ الكثير من النقد في تفاصيله، وهو ما احتل في فكرته الأساسية مكانة خاصة في كتابة التاريخ في علم الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. ونشير أيضًا في هذا السياق إلى أبراهام جايجر (1810-1874).

قارن لهذا المدخل: هانس ليبيشوتس "اليهودية في صورة التاريخ الألمانية من هيجل حتى ماكس فيبر" (1967)، ص113 وما يليها.

إضافة: يجب أن نشير عن مشكلة فهم التاريخ عند فلهاوزن إلى رسالة الدكتوراه في اللاهوت المقدمة من هورست هوفمان بمدينة ماربورج بعنوان "يوليوس فلهاوزن- مسألة المعيار المطلق في كتابته التاريخ" (1967).

الفصل العاشر

علم العهد القديم في مجال تأثير فلهاوزن

65. عمل برنهارد دوم "لاهوت الأنبياء"

كان برنهارد دوم وبرنهارد شاده ورودولف سميند وكارل بوده رفقاء الكفاح الأوفياء الذين ساندوا يوليوس فلهاوزن في صراعاته العديدة. لكن زاد عدد رفقاء التوجه والأصدقاء بالتدريج مع مرور الزمن. واعترف المعارضون أيضا مثل هرمان شولتس وأميل كاوتسش وكارل مارتي بأعمال فلهاوزن. وحوّل معظم باحثي العهد القديم اتجاههم نحو موكب النصر للمعارف الجديدة أمثال جوته وتوفاك وكورنيل ومانهولد وهولتسينجر وبنتسينجر وبير وكراتسشمار وبيرتهوليت وشتويرناجل وغيرهم، فمن يستطيع أن يحصي أسماء كل هؤلاء الذين اعتمدوا على فلهاوزن في المسائل الرئيسية المهمة في أعمالهم العلمية؟ ونشر وليام روبرتسون سميث عام (1885) العمل الرئيسي لفلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" مع مقدمة شيقة في إنجلترا. وأعلن أن كتاب هذا الألماني مخصص للجمهور قارئ الكتاب المقدس[1].

وبرز كل من صمويل روليز درايفر وجون سكينر وتوماس كيلي شايان في بريطانيا كأصدقاء لفلهاوزن ودوم. وقام العلماء جورج بوتشانان جراي وك. ج. بال وجورج آدم سميث ووليام هنري بانيت وروبرت هاتش كينت وتشارلز فوكس بورناى وهنري ويلر روبنسون[2] بتحديد الصورة الجديدة للتاريخ.

---

[1] W. R. Smith, Vorwort zu Wellhausens „Prolegomena to the History of Israel" (1885), p. XIII.

[2] انظر: W. Vollrath, Theologie der Gegenwart in Großbritannien, 1928, S. 48 ff.

ويمكن التساؤل هنا: من لديه المقدرة على إحصاء أسماء العلماء الأجانب الكثيرين الذين انضموا إلى فلهاوزن؟ وقد فشلت محاولات تشويه نظريات فلهاوزن باعتبارها كشفًا لأرض الأحلام(1)، ومحاولات إعاقة تقدم الأفكار الجديدة. وسنرى في الصفحات التالية أن البحث الحديث للعهد القديم تحرك بكل أطروحاته عن تاريخ ديانة العهد القديم باستمرار حول الأعمال العظيمة لفلهاوزن. ولكن ينبغي الآن ترك الكلمة عن برنهارد دوم الذي كان معاصرًا لفلهاوزن.

ولد برنهارد دوم 10 أكتوبر (1847) في مدينة بينجوم (فريسلاند). وعمل عام (1871) كمدرس يؤهل للامتحان في جوتنجن، ثم أصبح هناك محاضرًا جامعيًا، ثم أستاذًا عام (1877)، وقام بالتعليم باعتباره أستاذ كرسي بدءًا من (1888) في بازل. وإذا كان فلهاوزن قد شيد بناء التاريخ الديني لإسرائيل على أساس نقد عبقري لمصادر الأسفار الستة، فقد سعى دوم لبناء تطوير ديانة العهد القديم بناءً على بحث شامل للنبوة. والمراحل الجديرة بالملاحظة في بحث النبوة تتضح في الأعمال التالية: "لاهوت الأنبياء" (1875)، "تفسير سفر إشعيا" (1892، الطبعة الثانية 1902، والطبعة الرابعة 1922)، والكتاب المبسط "أنبياء إسرائيل" (1916، الطبعة الثانية 1922). وتستحق هذه الأعمال هنا اهتمامًا خاصًا، ولكن تجب ملاحظة أن دوم قد أثر أيضًا بقوة على مجال النقد النصي، وعلم تفسير العهد القديم في أعماله "تفسير سفر أيوب" (1896)، و"تفسير المزامير 1898"، الطبعة الثانية (1922)، و"تفسير سفر إرميا" (1901)، و"تفسير سفر حبقوق" (1906).

> بالنسبة لتاريخ بحث الأنبياء في علم العهد القديم وبوجه خاص أهمية برنهارد دوم نشير في هذا المجال البحثي إلى رسالتي دكتوراه لـ أدموند فون ماتر "فهم النبوة في العهد القديم من أيشهورن حتى فولتس"، رسالة دكتوراه في مدينة هالى 1943، وفيلهلم هوبنر "بحث النبوة منذ منتصف القرن الثامن عشر"، رسالة دكتوراه في مدينة هايدلبرج 1957.

(1) W. L. Baxter, Sanctuary and Sacrifice. A reply to Wellhausen by the Rev. W. L. Baxter, 1896, p. 504.

يمكن في بحث تاريخ النبوة في العهد القديم أن نعتبر النتيجة الكبرى هي عمل برنهارد دوم الصادر (1875) حول "لاهوت الأنبياء كأساس لتاريخ التطور الداخلي في الديانة الإسرائيلية". ويعلن عنوان هذا العمل عن المرحلة البحثية الجديدة. وإذا تمت إعادة تصور الأنبياء من جديد في فرديتهم (هيردر وأيشهورن) وفي رسو أساسهم التاريخي (فيتريخا وجزينيوس وإيفالد) في بداية القرن التاسع عشر، فقد توجه بحث الأنبياء عند دوم إلى الانجذاب نحو العناصر الفردية والتاريخية لاستخلاص تاريخ تطور متماسك للديانة الإسرائيلية من العناصر الفردية والتاريخية في كل نبوة في العهد القديم. وأراد دوم مثل فلهاوزن رسم صورة شاملة للتاريخ الديني لإسرائيل. ويتميز هنا توضيح القصد الذي قدمه برنهارد دوم في مقدمة عمله الضخم: "الأبحاث التالية عن فترة تطور الديانة الإسرائيلية والتي تستند على أسماء الأنبياء هي استقرائية، وليست ذات طبيعة تعليمية. وهي لا تنطلق من أية افتراضات لاهوتية أو تاريخية دينية عن الديانة الإسرائيلية وتطورها، وإنما أرادت المساعدة في إيجاد الرأي الصحيح عنها وتبريره"[1]. لقد أراد دوم أن يترك الموضوع "يوضح نفسه بمساعدة استقراء غير مرتبط بأي افتراضات"[2]. ومع ذلك، تجاهل الافتراضات الإيجابية المسبقة لهذا النمط من بحث الأنبياء، فهو لا يرغب في التخلي عن الطابع اللاهوتي الخاص للبحث العام. وكتب دوم "لاهوت الأنبياء". وطرح السؤال نفسه على الفور عن كيف يجب فهم هذا المصطلح البارز "لاهوت". ونأتي هنا عبر نبرة جديرة بالملاحظة على الأبحاث المبكرة لدوم. ونقرأ التوضيح التالي: "عبّر بقدر كاف عن الاهتمام العلمي الفكري للاهوت المسيحي بالعهد القديم بسبب الإقرار بالعلاقة التاريخية بين الديانة الإسرائيلية والديانة المسيحية، وبسبب أن غرض العهد القديم هو إيضاح هذه العلاقة لصالح معرفة أفضل بالمسيحية. وتعد أية إضافة عن الكيفية والسبب، والتي تقوي أو تضعف ذلك الاهتمام أمام كشف المادة عن ذاتها،

---

[1] B. Duhm, Theologie der Propheten, S. 1.

[2] A. a. O. S. 2.

وتختصر هذا الغرض، هي حكم مسبق وتؤدي إلى الهدف. وفي هذه الحالة ليس الطابع العلمي فقط هو من تعرض للتزييف، وإنما أيضًا الطابع اللاهوتي. والحكم المسبق مثل الهدف الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين الافتراضات العلمية الناشئة من المعالجة الأولية على الأقل للمادة، فكلاهما يشترطان اختلالات في النتائج، على الرغم من أنها لا تميل إلى الظهور بمظهر غير واضح"[1]. وتم بهذا رفض لاهوت تاريخ الخلاص. فقد قدم افتراضات تجاوزت إثبات السياق التاريخي. وظن دوم أن بإمكانه التخلي عن الافتراضات المادية- وخاصة عن لاهوت الوحي.

يتم طبقًا لرأيه التناول المناسب "لـ اللاهوت" عند الاعتراف "بالاهتمام الفكري" بالاستمرارية التاريخية بين الديانة الإسرائيلية والديانة المسيحية. ولكن دوم لم يسأل للأسف إلى أي مدى يعد هذا الاهتمام الأيديولوجي التاريخي هو في حد ذاته افتراض بعيد المدى. وأراد أن يعطي الملاحظة النقدية التاريخية حقها الذي تستحقه[2]. وينبغي بأدوات النقد التاريخي إدراك "تاريخ تطور ما تسمى بفترة الأنبياء في نقاط جوهرية وحاسمة"[3]. والسؤال ذو الأهمية الكبيرة في هذه المحاولة هو "إذا كان من الممكن تصور نمو عضوي لفترة الأنبياء من فترة شريعة موسى"[4]. وتم نفي هذا السؤال على مدار الأبحاث المختلفة. ولقد أقر دوم "بالثورة الكاملة" التي قام بها كارل هاينريش جراف بتحديد شريعة الكهنة في زمن متأخر. وبالتالي تختفي فترة شريعة موسى كأساس للنبوة. وظهرت بدلًا من شريعة موسى- كما هو الحال عند فلهاوزن- الارتباط العام لطبيعة أقدم لديانة إسرائيل. ولكن تكمن أهمية الأنبياء في أنهم اكتسبوا رؤية دينية جديدة، وحطموا الارتباط بالطبيعة في الديانة الإسرائيلية القديمة. ويتطلب الأمر معرفة أدق بتوضيحات دوم لفهم تفسيره للنبوة.

---

(1) A. a. O. S. 2.

(2) A. a. O. S. 7.

(3) A. a. O. S. 8.

(4) A. a. O. S. 10.

ماذا يعني نبي؟ رفض دوم أي افتراض لاهوتي تم إدخاله إلى مصطلح الوحي في العهد القديم. ومن المهم قراءة الفقرة التالية حرفيًا: "هل الأنبياء هم أعضاء الوحي، ويجب علينا أن نقدمهم، لأن العقيدة المسيحية تطرح عادة قضية الوحي قبل عرض المادة الدينية؟ لكن في الحقيقة لا يعرف العهد القديم ولا العهد الجديد الوحي بالمعنى العقدي، لأن الكتاب المقدس لا يعتبر الديانة معرفة، أي مجموعة من المعارف، وإنما يجعل هذه المعرفة خادمة تابعة للديانة. فكيف حدث هذا الاختلاف في التصور بيننا وبين الكتاب المقدس؟، يرتبط هذا الاختلاف بالتصور المختلف لما نسميه بالكلمة اللاتينية "Religion دين"، ونسمي العهد القديم والجديد بوجه عام عهد. ولأننا نعتبر الدين علاقة بين الإنسان وربه، فيمكن أن يكون الرب قد خلق هذا الدين -كما يفترض مذهب ما فوق الطبيعة- أو أن يكون الإنسان قد اختلقه بنفسه أو ألفه -كما يقول المذهب الطبيعي- وهكذا نحكم على الدين طبقًا للحالة التي توجد فيها معرفتنا ومشاعرنا وقوانا الأخلاقية، أي كل مكتسباتنا الفكرية. ويفهم الكتاب المقدس من مصطلح العهد علاقة الرب بالبشر، أو التواصل بينهما، ويكتشف ويعلن إما على مستوى انعدام تام للدين وأن آلهة الشعوب لا شيء، أو على مستوى حيوية التواصل الأكبر أو الأقل بين الرب وعبيده. ولكن التواصل بين شخصيتين ليس موجهًا إلى الكشف عن جوهريهما في المقام الأول، وإنما إلى تأكيد النوايا التي يضمرها كل طرف تجاه الآخر والوفاء بالواجبات التي تفرضها العلاقة عليهما"[1]. وأظهر دوم بوضوح في هذه الفقرة عن رأيه عن فهمه للدين، الذي يتم تحديده بالتدريج بالتمركز حول الإنسان. ومن المفهوم بناءً على هذا الفهم الخاص للدين كيف تم تقييم النبوة. وطبقًا لرأي دوم فالأنبياء الأوائل في إسرائيل متورطون في الارتباط بالطبيعة في الديانة الإسرائيلية القديمة: "فنبوتهم هي هبة الطبيعة"[2]. وبظهور عاموس برز عنصر نبوي جديد من أساس الطبيعة العميق. "يكمن العنصر الجديد في أن تواصل الرب مع

---

[1] A. a. O. S. 74.

[2] A. a. O. S. 80.

البشر يترك الأساس المادي ويتم عن الوسائل الطبيعية، وأن الرب يظهر الآن في أفعال أخلاقية يتم تصورها بشكل فردي، وتوطن النفس على الاستعداد الأخلاقي، وليس على القرار الذاتي للنبي، وإنما يشعر به باعتباره ضرورة حتمية"[1]. وتزداد هذه الأفعال الأخلاقية الفردية بمرور الوقت. ولقد فهم إشعيا نبوته باعتبارها وظيفة حياتية. "كان في الطريق إلى تأسيس نبوة جديدة على أساس أخلاقي. تتجسد فيه النبوة باعتبارها مفهوماً لجعل كلمة يهوه ملكية أخلاقية"[2]. واستمر التطور بعدما أخرج عاموس وميخا الدين "من بيئة الطبيعة ووضعاه في بيئة الأخلاق"[3]. ولكن إشعيا نفذ التطور الفعلي. وتعد الأخلاق عند كل هؤلاء الأنبياء هي جوهر تبلور الأفكار العليا. فالأشكال اللاهوتية الفردية لنبوة عاموس وهوشع وميخا وإشعيا وما إلى ذلك، تنبثق من مركز "الفكرة الأخلاقية". ولا يمكن فهم اللاهوت العام إلا انطلاقاً من هذا فقط. وليست مهمتنا هنا تناول التفاصيل. والمهم هو أن دوم اكتشف الأخلاق باعتبارها القوة المعنوية في التطور الديني لإسرائيل، والتي تعارض الإيمان بالطبيعة. ولا يجب إغفال أن دوم كان خاضعاً لمذهب المثالية في تصوره العلمي (عدم مشروطية البحث)، وكذلك في عرضه العام (التغلب على الارتباط بالطبيعة من خلال الروح الأخلاقية). وقد تم إبراز الجانب الإيجابي لهذا التطور بالاختلاف التام عن فلهاوزن.

يظهر عمل برنهارد دوم "تفسير سفر إشعيا، ترجمة وتوضيح" (1892) تطوراً جوهرياً في بحث النبوة. كان دوم مضطراً أن يلتفت بكامل تركيزه إلى نبي واحد نتضاءل أفكار التطور التخمينية المثالية لمصلحة تفسير مادي للرسالة النبوية. وحقق دوم خدمة عظيمة في العمل في النص العبري لسفر إشعيا بوجه خاص من خلال مساهمتين علميتين:

---

[1] A. a. O. S. 81.

[2] A. a. O. S. 83/84.

[3] A. a. O. S. 103.

1- قام بإعادة بناء "النص الأصلي" بالوسائل المعطاة وانطلق باستمرار من افتراض أن الأنبياء كتبة جيدون، لا يتحدثون بلغة رطنة أو لا يتقنوها، وإنما يتحدثون بشكل صحيح وعقلاني. وهذا الافتراض مفهوم في ذاته، ولكن لا يوجد اتفاق عليه بين كل المفسرين"[1].

2- حاول دوم إعادة إنتاج الوزن الشعري، واستمر في تنفيذ هذا العمل بشكل منطقي. وكتب ما يلي: "إذا توجه الانتباه إلى هذه النقطة، فسيتضح أن الوزن هو أداة مساعدة مهمة لنقد النص مثل مقارنة الترجمات القديمة"[2]. ورأى دوم أن المهمة الأساسية للمفسر هي "اكتشاف ما يريد المؤلفون قوله، وما قالوه بالفعل". لقد تابع هذه المهمة إلى درجة أنه حتى اليوم، يمكن الاعتقاد بأصالة تفسيراته لدى كل من يظن أنه يفسر النبوة من حيث الموضوع بعمق لاهوتي. واستهدف دوم التوغل بعمق في شخصية الكاتب نفسه قدر الإمكان لإدراك رأيه بشكل صحيح. وأوضح: "إن أهم مهمة في مجال الدين هي أن تكون الشخصية الحية أهم من الكلمة المجردة"[3]. ويمكن في عمل دوم "تفسير إشعيا" ملاحظة سيطرة الاهتمام النفسي بالشخصية، والتعمق المتجانس فكريًا في تفرد النبي. وفرض تفهمًا رومانسيًا جديدًا للأنبياء.

لقد ساد فهم رومانسي جديد للنبوة. وإذا كان منهج النقد التاريخي الحضاري والتاريخي الديني الدقيق يرافق باستمرار هذا التفسير الرومانسي الجديد، فلا يمكن إهمال قربه من تفسيرات هيردر. وكذلك يذكرنا التقدير الفني الجمالي للشعر العبري بهيردر، ذلك الكلاسيكي بين علماء العهد القديم. ويبقى الآن أن نذكر أن برنهارد دوم قد أثر بشكل هائل من خلال معياريين نقديين أدبيين، هما:

---

[1] B. Duhn, Das Buch Jesaja, übersetzt und erklärt, 1892, Vorwort.

[2] A. a. O. Vorwort.

[3] A. a. O. Vorwort.

1- أنه فصل في تفسيره لسفر إشعيا القصائد الواردة في سفر إشعيا 42: 1-4 (7) و49: 1-6 و50: 4-9 و52: 13-53 و12 ووفقها مع سفر إشعيا الثاني. وبهذا تعقدت مشكلة عبد يهوه بطريقة خاصة.

2- فصل دوم الاصحاحات 56 - 66 ونسبها إلى نبي محدد تاريخه في زمن ملاخي.

حظى فهم دوم للنبوة بتقدير خاص من خلال تفسير حالة النشوة والإلهام النبوي الذى لا يستبعد الغموض واللاعقلانية. ومن المميز في تفسير سفر إرميا توضيح 17:28، حيث أعلن إرميا موت حننيا. فالحكاية تنتهي بعبارة: "وَفِي الشَّهْرِ السَّابِعِ مِنْ تِلْكَ السَّنَةِ عَيْنِهَا مَاتَ حَنَنِيَّا." أوضح دوم عن هذه الحكاية قائلًا: "إنني أؤيد الاعتقاد بأنه ليست الحادثة العابرة في الفقرات 16-17 تاريخية فقط، وإنما أيضًا نبوءة إرميا لم تكن صدفة، حيث تنبأ إرميا بموت حننيا". إنه الإيمان غير العقلاني و"التنبؤ بالغيب" الذي عبر عنه دوم في هذا الموضع، وفي تفسيرات أخرى كثيرة. غير أن هذه التفسيرات مرتبطة باستمرار بالرفض الصارم لأي تنظير لاهوتي أو عقلاني للقدرة النبوية. وهكذا تم التأكيد فيما يخص الحدث المعلن عنه في سفر إرميا 28 على أن الإشارة السببية لموت حننيا إلى أن "نبوته الكاذبة" تمثل إشكالية. "لأن شخص ما يمكن أن يكون راءٍ حقيقي ويخطئ في تفسير حدث ما". لقد أراد دوم التأكيد على الأسطورية واللاعقلانية الغامضة في النبوة. ونبه فالتر باومجارتنر إلى أن دوم لم تكن لديه تلك النظرة اللاعقلانية في لاهوت الأنبياء. ورفضت فيه أي مقارنة مع التنبؤ الوثني بالمستقبل. ووضع الأنبياء في مستوى الخطباء السياسيين عند الإغريق. ولقد تطور فهم جديد عند دوم بين عامي (1875 و1890). قارن فالتر باومجارتنر "عرض لاهوتي، طبعة جديدة، العدد 25، ص100.

يشكل كتاب "أنبياء إسرائيل" المفهوم للعامة التتويج الختامي لحياة كاملة في بحث النبوة. وتكمن السمة المميزة لهذا العمل في الربط بين العنصر العام لتاريخ التطور (بالمغزى المقصود في عمله السابق "لاهوت الأنبياء") وفهم الشخصية وفقًا للرومانسية الجديدة (كما حدث مثلًا في عمله "تفسير سفر إشعيا"). وتم في (465) صفحة تقرير حقيقة أن النبوة في العهد القديم لها تاريخ. ويعترض دوم مرة أخرى على سوء الفهم

الأرثوذكسي والشعبي: النبوة "ليست وحيًا غير مرتبط بزمن لحقائق غيبية، وليست لها مهمة التنبؤ بأحداث المستقبل البعيد، لإرضاء الإيمان الساذج أن ينبني على التوافق التام بين النبوءة والتحقيق"[1]. "الأنبياء هم رسل الرب ومكلفون بإعلان قراراته وأوامره لمعاصريهم"[2]. ويلفت النظر في هذا التعريف الإيجابي تخلي دوم عن التوضيح المثالي المتجذر في ثنائية غامضة مؤلفة من "الطبيعة والروح الأخلاقية". وبدلًا من نظريات التفسير الصارمة للمذهب المثالي ظهرت الآن- وفق التعريف الموضوعي الموجه بسفر إشعيا 6: 8 والذي اقتبسناه- تصورات مثالية رومانسية والتي تنعكس في الجملة التالية: "تأصل وصي الرب في الشعب بشدة، لكن له سمته الخاصة، فلديه ما يربطه بالروح الأعلى التي تتحكم في تطور العالم، ومن خلال ذلك يصبح قائدًا للآخرين"[3]. ووصف دوم الطبقات الدينية التي من خلالها قاد الأنبياء إسرائيل إلى معارف أعلى من أي وقت مضى، على نحو أدق مما هو في أول عمل له. وحيثما كانت الازدواجية "الطبيعة- الروح الأخلاقية" ذات طابع محدد، فإن المرء يكتشف ثلاث "طبقات للدين"، هي: الدين الغيبي الغامض، ودين يهوه لشعب إسرائيل، والتصور الديني للأنبياء[4]. ويظهر بين المستوى الطبيعي والتصور الديني للأنبياء، عامل آخر هو الديانة الشعبية الإسرائيلية. ويتجه تاريخ التطور إلى هذه الطبقات الثلاث. وأثرت أعمال فلهاوزن وبخاصة أبحاث مدرسة تاريخ الديانة في هذا التمييز. ويمثل الأنبياء على أي حال في رأي دوم أعلى مستوى في التطور الديني لإسرائيل. ويمكن قبل ظهورها ملاحظة الصعود البطيء من أعماق الشعور الحياتي الغيبي والديناميكي.

ولنركز على بعض الجوانب المهمة في عرض التطور التاريخي للنبوة الإسرائيلية:

---

[1] B. Duhm, Israels Propheten, 2. Aufl. 1922, S. 3.

[2] A. a. O. S. 4.

[3] A. a. O.S. 4.

[4] A. a. O. S. 5 ff.

1- أبرز دوم في عمله أهمية الكتابات النبوية، بأن سعى في عروضه إلى رسم الطريق من النبوءات الشفاهية عبر عملية الموروث حتى التثبيت الكتابي باختصار شديد. وتم التمييز بين الكتابات مجهولة الكاتب (التي تعد جزءًا من مكونات الشعب وموروثه) والكتابات الموقع عليها والتي تجعلنا نكتشف المسؤولية الشخصية. ومثلما هو الحال في لاهوت الأنبياء، يحظى الازدهار الأخلاقي في النبوة بأهمية كبيرة. وتعتبر النبوة نقطة ذروة الديانة الإسرائيلية، لأنها أخرجت الحياة من الغيبيات، ووضعتها في بيئة الأخلاق. والمطالبة بمخافة الرب والإيثار هي نقطة الارتكاز في هذه الأخلاق النبوية التي تتوغل في كل مجالات الحياة العامة وتظهر بوضوح في ضباب اللاوعي.

2- كما هو الحال في "لاهوت الأنبياء"، فإن البعث الأخلاقي في النبوة له أهمية بارزة. ولذلك توصف النبوة بأنها ذروة الدين الإسرائيلي، لأنها تضع الحياة خارج دائرة القوة غير الطبيعية (الغيبية) والديناميكية للمجال الروحي الأخلاقي. فطلب الخوف من الرب ومحبة الآخر هو حجر الزاوية في هذه الروح النبوية، التي تخترق جميع مجالات الحياة العامة، وتدخل في ضباب اللاوعي والتنوير.

3- يشرح دوم مصطلح "نبي" على النحو التالي: "لا يجب ترجمة كلمة "نبي"(Nabi) في كل مرة تظهر فيها بكلمة "نبي" (Prophet). فهي تعني (كما يبدو) ثائر، وتميز إنسان يهذي بكلام غير مفهوم من خلال تأثير كائن أعلى. ويظهر هذا الهذيان غالبًا بأصوات انجذاب، تعبر عن شعور المجذوب بالغبطة، ولكن لا تضع في حسبانها المستمع الذي لا يفهمها. وينبغي أن نستقبل كلمة نبي (Nabi) في لغتنا مثلما فعلنا مع كلمات نبي (Prophet) درويش (Derwisch) وفقير (Fakir) وعراف (Schamane)"[1].

---

[1] A. a. O. S. 81.

4- كان برنهارد أول من اعتبر الطابع الخاص للنبوة "نبوة ويلات". فعاموس وهوشع وميخا إلخ هم أنبياء ويلات. وهذه الرؤية للرسالة النبوية تسمح بنقد أدبي معين، والمزيد من الإجراءات الأيديولوجية. ولذلك تُعزى وعود الخلاص في نهاية سفر عاموس إلى النبي عاموس، لأن النبي الذى يظهر في شمال إسرائيل نقل أيضًا رسالة محاكمة.

5- نقتبس التوضيح التالي عن هوشع كمثال على الانفعال النفسي مع شخصية النبي: "إنه ذات طبيعة مختلفة عن عاموس، فطبيعته أكثر لينًا ورقة، وإن كان لا ينقصه أيضًا الغضب العاطفي. ولكن هذه الثورات ليست ثورات الغضب الأخلاقي، وليست ثورات الشعور المثار بالألم على مصير الشعب واليأس من سوء قادته الكهنوتيين والأنبياء. ولأنه إنسان عاطفي فهو يبدو أشد الوطنيين حماسة. ولا يمكنه أن يكبت الأمل في أن يهوه سوف يخفض جمرة غضبه رغم السير المرتقب للأمور. والشعور الديني الذي يجلب معه ميل معين إلى الانعزال الذاتي ضد كل ما هو مرتقب، يظهر فيه أقوى من قوة الذكر ووضوح وبساطة التفكير الأخلاقي. وأظهرت إسرائيل كثيرًا مثل هذه الطبائع الداخلية والحماسية. ويتشابه معه من اللاحقين إرميا، ويوحنا في العهد الجديد"[1].

أثرت أبحاث برنهارد دوم عن الأنبياء بقوة على علم العهد القديم، فكانت العناصر النفسية والأخلاقية والرومانسية الجديدة في طريقة تفسيره قد أصبحت حاسمة في العديد من النواحي للتفسير الجديد للأنبياء.

---

[1] A. a. O. S.99.

66- برنهارد شاده

كان برنهارد شاده (1848-1906) من أقرب المساعدين لفلهاوزن. وعمل منذ (1875) أستاذ كرسي في مدينة جيسين. ويدين علم العهد القديم له بالفضل بعمله "لاهوت العهد القديم" المبني على أساس دراسات فلهاوزن في النقد وتاريخ التطور. وقد تدهور هذا الفرع من بحث العهد القديم منذ أن طالب جابلر بـ"لاهوت للعهد القديم" الذي ظهر في جميع الأجزاء من النقد التاريخي. لقد وضع جورج لورنتس باور نفسه أمام مهمة تخطيط المادة التاريخية. ولم يقع في أدنى حيرة. وكان فاتكى أول من نجح في السيطرة على الحيرة. ومع ذلك، بحث المرء عن تخطيط يهز التاريخ في مجال "لاهوت العهد القديم" في منتصف القرن التاسع عشر بلا جدوى. واستحق فقط عمل هرمان شولتس (1836-1903) "لاهوت العهد القديم" اهتمامًا خاصًا. وظهر هذا الكتاب في طبعته الرابعة عام (1889) بالعنوان الفرعي "ديانة الوحي في مرحلة تطورها قبل المسيحية". وتضمن الكتاب المكتوب بالروح المحافظة أطروحات نقدية، وتوجه إلى فكرة التطور، وطور بوضوح ملحوظ لاهوت الكتاب المقدس، الذي اتجه إلى العهد الجديد. وأوضح شولتس: "نفهم الآن من لاهوت الكتاب المقدس ذلك الفرع من علم اللاهوت الذي عرض ديانة الوحي تاريخيًا في عصر تطورها"[1]. فهذا التعريف مميز للموقف التاريخي الفكري في ضوء تأثير أعمال فاتكى وفلهاوزن. ولكن نلاحظ بوضوح الإلحاح على إدراك وتصوير لحظة الوحي والسياق العام للكتاب المقدس.

لقد تجاوز برنهارد شاده كتابات شولتس سواء فيما يخص تصميمه في عرض الشهادة الكلية للكتاب المقدس، وكذلك في السعي إلى التطوير النقدي لتاريخ التطور بشكل مختلف تمامًا. وهو واحد من أكثر الشخصيات إثارة للاهتمام في بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر. وقد جمع بقوة مفاجئة الأطروحات النقدية التاريخية

---

[1] H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligjon auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe dargestellt. 5. Aufl. 1896, S. 1.

والخاصة بتاريخ التطور ولاهوت الكتاب المقدس. وحفز السعي الحماسي من أجل المشكلة الفردية النقدية أعمال شاده باستمرار، ولكن توجه البحث العام إلى المعرفة التالية: "الوعظ هو حجر الزاوية في تطوير العهد القديم". وبالرغم من أنه يجب تتبع بحث تاريخ الديانة في عصر ما قبل الأنبياء في العهد القديم كثيرًا في نواحٍ وثنية لم يشك شاده أبدًا في "كلمة الرب" في العهدين القديم والجديد. وينص تعريفه "للاهوت الكتاب المقدس" على ما يلي: "من اللاهوت للكتاب المقدس في العهد القديم يفهم المرء تاريخ الديانة في ضوء العهد القديم. ويتطلب هذا اللاهوت ما قبل التاريخ الخاص السابق لإنجيل عيسى، واهتمام عالم اللاهوت المسيحي عن عيسى. وتوجد المسيحية واليهودية السابقة للمسيحية في علاقة ديمومة تاريخية مع بعضهما"[1]. ورأى شاده مثل برنهارد دوم العلاقة اللاهوتية بين العهد القديم والعهد الجديد من الناحية التاريخية في المقام الأول. وأراد أن يعرض تاريخ الديانة. وأعلن المهمة بشكل أدق على النحو التالي: "إن مهمة لاهوت العهد القديم هي عرض نشأة ومضمون الاعتقاد الديني في اليهودية ومُثُلها العليا التي فيها ربط كتبة العهد القديم عيسى في بشارته في تقريرهم عن هذه البشارة وفي تفسير شخصيته وهي تعد المقوم التاريخي للمسيحية"[2]. وقد عرض شاده العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد بشكل مختلف عن فلهاوزن وبشكل قريب من برنهارد دوم. ويسير التطور إلى أحداث وتقارير العهد الجديد. ولكن كيف حدث هذا التطور؟ فتظهر العناصر الهيجلية بشكل واضح عندما يقول: "حدث التطور الأسمى في الديانة في الأساس من خلال التبسيط والنقاء المطلق للأفكار الأساسية ومن خلال فصل الغريب والأقل قيمة المنصهر معها في سياق التطور التاريخي، وهذا يعني من خلال تحرير الإلهي والأبدي من الإنساني والزائل"[3]. وفي هذا الاقتباس تجدر ملاحظة "الفكرة الأساسية" التي صادفناها عند إيفالد. ولا يستطيع علم العهد القديم التعبير عن ما كان قائمًا بالفعل وموجودًا في

---

(1) B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1905, S. 1.

(2) A. a. O. S. 2.

(3) A. a. O. S. 4.

بداية التطور التاريخي سوى بشكل مختلف عن تصورات عصر التنوير. فـ"الحقيقة الأزلية" و"الفكرة الدينية الأساسية" يمثلان تعريفين بارزين. واعترف شاده أيضًا بصراحة بهذه السياقات التاريخية الفكرية عندما أوضح عن الطريقة الجديدة للمعالجة العلمية "للاهوت العهد القديم" وذلك على النحو التالي: "إذا فهمنا من لاهوت الكتاب المقدس العرض الواضح للمضمون الديني والأخلاقي للكتاب المقدس في التطور التاريخي، فإن الأمر يدور حول علم حديث، وحول فرع من اللاهوت التاريخي نتج من عصر المذهب العقلاني، ويعد منتجًا متحللًا من اللاهوت الكنسي القديم، وهو واحد من أكثر المنتجات إثمارًا لتطور اللاهوت الإنجيلي، ومنتجًا خاصًا وضروريًا للتطور الداخلي للكنيسة الإنجيلية. واشترطت نشأته زلزلة التصور الأرثوذكسي القديم عن الكتاب المقدس والأسفار القانونية واشترطت ظهور مبادئ تأويل سليمة غير متأثرة بالعقيدة، والاعتراف بأن الكتاب المقدس له جانب إنساني ومكانة أكثر حرية تجاه الكتاب والعقيدة. وقد انطلقت من كتابات يوهان شالومو سيملر أقوى الدوافع العلمية لنشأة هذا الفرع العلمي"[1]. وتؤيد هذه العبارات نفسها، وتميز بشكل جميل كيف فهم شاده تاريخ فرع "لاهوت العهد القديم". ويتضح الآن أن شاده حاول باستمرار أن يحيل الجانب البشري من الكتاب المقدس إلى نظام أيديولوجي. وكذلك ينبغي فهم العناصر البشرية التاريخية في الكتاب المقدس "لاهوتيًا". وكان هذا هو اهتمام شاده الذي تمت مراعاته بشكل قليل. ولا يمكن إثبات إذا كان تأثير يوهان جيورج هامان ممكنًا. ومن الملاحظ مثلًا العثور على التفسير التالي عن خروج الإسرائيليين من مصر: "يبدو أن خروج القبائل التي كان عدد أفرادها قليل- إذا لاحظناه من منظور المصريين- كان حدثًا غير مهم، ولذلك صمت المصريون عنه. وتتكرر هذه الأحداث الضئيلة ذات الأهمية التاريخية الدينية الكبيرة في كثير من الأحيان. فالأمور الإلهية تتحول على الأرض في شخصية عبيده"[2]. وتصطدم هنا بقوة التقسيمات التاريخية الدينية والتقسيمات اللاهوتية. فكتب شاده بمعنى التوسيع التاريخي

[1] A. a. O. S. 6/7.

[2] A. a. O. S. 30.

الديني المتعلق بوحدة الوجود لأفكار هامان عند هيردر ما يلي: "الأمور الإلهية تتحول على الأرض في شخصية عبيده". وهذا المزج لجوانب التفسير اللاهوتي والتاريخي الديني هو نموذج مثالي لطريقة العرض عند شاده كاملة.

تعد الجمل التي رفض بها برنهارد شاده فكرة لاهوت تاريخ الخلاص مفيدة. فنقرأ في الصفحة (14) من عمله "لاهوت العهد القديم" (المجلد الأول): "لقد استعمل اسم "تاريخ الخلاص" كثيرًا في المحاضرات من قبل اللاهوتيين المجددين. وهو لا يضع في حسبانه أهمية الوحي في المسيح. وبما أن الخلاص يتمثل في شخص واحد، فإن تاريخ الخلاص هو تاريخ الكنيسة. وبالتالي يخرج العهد القديم عن هذه الملاحظة، فهو يحوي التاريخ السابق للخلاص فقط. ولكن العهد الجديد يشكل جزءًا صغيرًا من تاريخ الخلاص الذي ينتمي إليه أيضًا تاريخ اكتساب الخلاص الذي لا يمكن اختزاله بشكل تعسفي مع العصر الرسولي." أية مشكلات رآها شاده؟ لقد تفاعل بشكل غير متوقع مع تخطيطات تاريخ الخلاص في العهد القديم. ولكن كيف تم تحديد مهمة لاهوت الكتاب المقدس في ضوء هذه الخلفية؟ وننبه عن التنويهات المعطاة إلى أن شاده رأى في البداية ما يلي: "إذا كان اللاهوت الكتابي للعهد القديم يعرض التاريخ الخاص السابق للمسيحية، فمن المؤكد أنه لا يهتم بكل مسيح فحسب، بل بأي إنسان يفكر" (ص15). ولكن كيف يمكن فهم هذا "التاريخ الخاص السابق"، إذا لم يتم فهمه على أنه "تاريخ خلاص"؟ اكتشف مؤلف "لاهوت الكتاب المقدس" بالنسبة لطريقة المعالجة الحديثة لهذا الفرع العلمي وجهتي نظر، هما: 1) يجب اكتشاف بذور المسيحية في العهد القديم. 2) يمكن تمييز البعد النسبي لوحي العهد القديم عن الوحي في المسيح، وفي نفس الوقت إثبات "الترابط الخاص للعهدين" (ص15). "لقد قوى (اللاهوت الكتابي) من خلال عرض تطور الديانة في العهد القديم فهم الحالة الدينية والأخلاقية العليا في المسيحية" (ص16). ولكن تمتزج فكرة إصلاحية ولاهوتية محورية في اتجاه العرض التاريخي الديني والأخلاقي: "نلاحظ انطلاقًا من فكر لوثر العظيم أن كل شيء في الكتاب المقدس يقاس طبقًا لوحي الرب في المسيح باعتباره مركزًا، والنتيجة المنطقية لهذا هي في الكتاب المقدس، وخاصة العهد القديم، هي الملاحظة الضرورية لإتمام مهام اللاهوت الكتابي (ص17).

من المفيد على وجه الخصوص تتبع ترتيب فصول عمل شاده "اللاهوت الكتابي للعهد القديم". ويعد عصر "ما قبل الأنبياء" هو أول عصر كبير في التطور الديني لإسرائيل. وهو يبدأ بتأسيس موسى لديانة إسرائيل في الصحراء. وطبقًا لفلهاوزن اعتبرت شريعة الكهنة بأكملها أساسًا لليهودية متأخرة في زمن ما بعد النفي. "فالفكرة الأساسية لديانة إسرائيل" التي وضعها موسى بتأسيسه هي "يهوه هو رب إسرائيل"[1]. وتمسك شاده بشدة أكبر من فلهاوزن ودوم بأقوال العهد القديم في المصادر المبكرة. ولم يجنح إلى إغراق التاريخ المبكر للديانة الإسرائيلية في "بيئة الارتباط بالطبيعة". وكذلك اكتشفت العوامل الفكرية والمؤسسية الناتجة من "الفكرة الأساسية لديانة إسرائيل" بشكل أكثر وضوحًا. وتدور الدراسات المختلفة تحت عنوان "الإيمان قبل الأنبياء وعبادة الرب قبل الأنبياء" عن "يهوه (إله الشعب)" وعن "تدخل يهوه في مسار العالم" و" عن الأماكن المقدسة" و"الأشخاص المقدسين" وعن العبادة إلخ. ثم عرض كيف بدأ إعادة تشكيل ديانة إسرائيل في عصر النبوة. فكتب شاده: "قادت مواعظهم الديانة إلى أفكار جديدة، لأنها انطلقت:

1- من تقييم جديد تمامًا للأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية. وهي رأت الهلاك والإثم حيث خلقت الأشياء وفق التصور الشعبي.

2- من أفكار جديدة عن مطلب يهوه، وهي أفكار ذات طبيعة أخلاقية ولا تنضب في العبادة التي تربط بين الشعب والرب.

3- من الفكرة المستمرة أن يهوه يمكن في حالة غضبه أن يلغي العلاقة القائمة بينه وإسرائيل. ويعني هذا وفق الفهم الشعبي نهاية الشعب والديانة. فقد كان شعبًا كافرًا ومجدفًا وغير وطني.

4- من الاقتناع أن يهوه أوضح لإسرائيل الأحداث الزمنية من خلال الأنبياء.

---

[1] A. a. O. S. 46.

5- أن يهوه وجه التاريخ بغرض التفاعل مع إسرائيل، واستعمل القوى العالمية أدوات في ذلك. وتظهر النبوة من خلال البشارة بالهلاك باختلاف عن البشارة الأقدم على النقيض الحاد من الشعور القومي. وكانت تتوافق في البشارة النبوية الفكرة القومية مع الإيمان بيهوه، لكنهما ينفصلان الآن. لكن تمت عبر ذلك قيادة ديانة إسرائيل التي بدأ فيها في التحول إلى ديانة عالمية"[1]. إن هذه التوضيحات التي تعود في تصوراتها إلى فلهاوزن ودوم تحوي إبرازًا مهمًا وفعالًا للعناصر النبوية وأهميتها لتطور ديانة العهد القديم.

أراد شاده من البداية أن يعرف بداية المرحلة بين ديانة ما قبل الأنبياء، والديانة النبوية في العهد القديم من ناحية، والديانة اليهودية من ناحية أخرى. وتطورت اليهودية من شريعة الكهنة في زمن ما بعد النفي. وينطبق في هذه النقطة أيضًا التوجه الجديد لجراف وفلهاوزن في تاريخ إسرائيل.

من المدهش أن شاده وصف لاهوت العهد القديم كتاريخ للتطور الديني من خلال نقد المصادر المستمر. وتفاعل النقد والرؤية العامة. وكتب جونكل: "تلقى شاده دوافع حاسمة من ناحية التوضيح العام ومن ناحية النقد، لكنه أكد في الوقت نفسه طبيعته الخاصة. فكانت الصورة العامة التي رسمها متكاملة، مثلما كان الرجل. ومورس نقد المصادر بالحزم المنهجي الشديد الخاص به"[2]. ومن المفهوم أن "لاهوت العهد القديم" البارز، الذي تأسس على أبحاث فلهاوزن، مارس نقدًا كبيرًا على علم العهد القديم. ونصادف في كل مكان أفكار شاده في السنوات التالية. وحيثما تم التعليق بشكل لاهوتي على العهد القديم يعتبر برنهارد شاده في فترة نهاية القرن التاسع أهم نقطة. وينبغي أخيرًا لفت الانتباه إلى كتاب "تاريخ شعب إسرائيل" (1881 والعامين التاليين). ويعد هذا الكتاب لشاده بعد التصور الأول النقدي التاريخي لإيفالد وبعد

---

[1] A. a. O. S. 205/206.

[2] H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913, S. 4.

عروض هيتسيج[1] وزاينكه[2] النتيجة لتتويج مدرسة فلهاوزن. وكان هرمان جوته فقط هو من كتب كتابًا مماثلًا في الأهمية وهو "تاريخ شعب إسرائيل" عام (1899) بالمغزى الذي قصده فلهاوزن وشاده. وكان شاده واحدًا من الشخصيات الأكثر قوة في علم العهد القديم في القرن التاسع عشر. وقد كانت له مكانة رائدة بين علماء عصره كمؤسس لمجلة "مجلة علم العهد القديم" (1881).

67. تأثير المناهج النقدية المختلفة

تدفق تيار معارف النقد التاريخي الجديدة بقوة. ولم يوجد أي عالم في العهد القديم لم يجرفه هذا التيار، حتى أن فرانز دليتسش وهرمان شتراك تلقيا نتائج نقد المصادر. وبالطبع كان يوجد علماء في العهد القديم انطلقوا في طريقهم الخاص. وهكذا تمسك ريم باعتباره تلميذًا وفيًا لهوبفيلد بالمبادئ التي أوجدها معلمه عن "نظرية الوثائق الجديدة". وتمسك أوجست ديلمان (1823-1894) أيضًا باعتباره تلميذًا لإيفالد بالأبحاث القديمة عن نقد المصادر. وأكد أسبقية المصدر الكهنوتي على المصدر التثنوي. وانضم إلى هذا التصور رودولف كيتل وفولف جراف باوديسين في وقت ما، بينما أدخل أوجست كلوسترمان نظرية جديدة في بحث الأسفار الخمسة، سنناقشها فيما بعد. وأدى تفاعل المناهج النقدية المختلفة في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى الانتصار الكامل للبحث النقدي التاريخي. وساد البحث الفيلولوجي والنقدي التاريخي أيضًا، حيث لم تتغلب صورة التاريخ للتطور الديني لإسرائيل- كما هو الحال بوجه خاص عند أوجست ديلمان. ويعد تفسير ديلمان لسفر التكوين تحفة فنية تفسيرية لم ينطفئ بريقها حتى اليوم.

---

[1] F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas im Jahre 72 n. Chr., 1869.

[2] L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, I. Bd. 1876, II. Bd. 1884.

ذكرنا برنهارد دوم وبرنهارد شاده ضمن مساعدي فلهاوزن. وينبغي الآن التفكير في العلماء الآخرين الذين ساهموا في انتشار الاتجاه البحثي الجديد في أنحاء ألمانيا. فنذكر أولًا أميل كاوتسش (1841-1910) الذي كان مجال تأثيره باعتباره أستاذ كرسي في بازل وتوبجن وهالى. وأثنى مستمعوه وتلاميذه على قدرته التدريسية والتربوية pädagogische الفردية. وقد نقل كاوتسش للمعلمين معارف فلهاوزن الأساسية. ويجب إبراز الكتاب المترجم العظيم "الكتاب المقدس للعهد القديم" الذي نشره كاوتسش وأشرف عليه فيما بعد ألفريد برتهوليت. وكذلك اعتنى كاوتسش بدءًا من عام (1881) بالطبعات الجديدة لكتاب النحو لفيلهلم جزينيوس. كما أثر كاوتسش من خلال محاضراته أكثر مما أثر من خلال أعماله.

يعد كارل بوده من الأصدقاء الموثوق بهم عند فلهاوزن. وقام بالتدريس في بون وشتراسبورج وماربورج وأيد من خلال ترجمات ونشر المراسلات رأي رويس وجراف وكوينن وحاول طيلة حياته مواصلة دفع عمل فلهاوزن العلمي. وعبر عن هذا الاتجاه في دراساته كلها بأوضح صورة في عمله "ما قبل عصر تاريخ الكتاب المقدس" (1883). وقدم عرضًا نقديًا أدبيًا دقيقًا للاصحاحات 1-12: 5 من سفر التكوين في (531) صفحة. وأوضح بوده في المقدمة: "كان هدفي بالإضافة إلى مراجعة فصل المصادر وتصحيح النص والتفسير أن أجد دافعًا إلى القيام بمحاولة لإنتاج المصادر، وهو توضيح علاقتها ببعضها البعض، وتتبع أصل بعض الأجزاء لما قبل التاريخ "[1]. وهذا هو الهدف الشامل. وتنبغي هنا الإشارة إلى نقد المصادر فقط. وقد اكتشف بوده تناقضات داخل المصدر اليهوي. واكتشف خيطين، هما اليهوي الأول (J1) واليهوي الثاني(J2). وتحدد بهذا نقد أدبي ونقد للمصادر، والذي توغل في السنوات التالية بتحليله بشكل أعمق في نص العهد القديم. ويعد عمل بوده "تاريخ الأدب العبري القديم" (الطبعة الثانية 1909) عرضًا شاملًا بارزًا لعلم المقدمة النقدي التاريخي.

---

[1] K. Budde, Die Biblische Urgeschichte, 1883, Vorwort.

ويجب أن يكون الحديث عنه فيما بعد. وبرز كارل هاينريش كورنيل (1844-1920) بين معاصري فلهاوزن باعتباره ناقدًا بارزًا للنص ومفسرًا. وانتشر عمله حول "النبوة الإسرائيلية" (1894، الطبعة الثانية عشر 1920).

> النشوة التي وجد فيها علم العهد القديم في مجال الأعمال العظيمة لفلهاوزن، انتقل إلى مجال بحث النبوة -بغض النظر عن برنهارد دوم- بأوضح صورة في محاضرات كارل هاينريش كورنيل. وورد فيها: "وهكذا نجح علم العهد القديم في إزاحة الستار الممتد لأكثر من 2000 سنة، وساهم في المساعدة لانتصار الحقيقة التاريخية من خلال فعل مثل فعل كوبرنيكوس، وذلك بتعديل اتجاه التقليد، وقلبه رأسًا على عقب. ويمكننا ادعاء -لأنني في هذا المجال البحثي عاملًا ولست مكتشفًا- أن الفهم الحقيقي للنبوة الإسرائيلية أصبح ممكنًا منذ ستينيات القرن التاسع عشر، لأن المرء اكتشف بوضوح منذ هذا الوقت المسار الفعلي والتطور الحقيقي لتاريخ الديانة الإسرائيلية، وقد مكننا استنتاج وبحث مادة الكتابات المسمارية من فهم التاريخ الدنيوي الإسرائيلي القديم" (كارل هاينريش كورنيل "النبوة الإسرائيلية"، الطبعات 8-10 عام 1912، ص4).

وكما أدخل البحث التاريخي النحوي للعهد القديم في بدايات القرن التاسع عشر مجموعة تفاسير إلى الساحة، فقد نشأ في ضوء تأثير المرحلة البحثية الجديدة الحاجة إلى تفسير أسفار العهد القديم في سلاسل تفصيلية. ونشر فيلهلم نوفاك منذ عام (1892) "سلسلة تفسير العهد القديم في مدينة جوتنجن" بالتعاون مع جونكل وبانتش وشتويرناجل وكيتل ودوم وجيزيبريشت وكراتسشمار وبوده ولور وزيجفريد وفرانكنبرج وبيرمان. وظهر "التفسير المختصر للعهد القديم" منذ عام (1897) من كارل مارتي بالتعاون مع هولتسينجر وبرتهوليت وبوده وبنتسينجر ودوم وفيلديبور وكيتل. ولا يجب بالإضافة إلى ذلك عدم نسيان العمل الرئيس "قوس قزح"(الأسفار المقدسة للعهد القديم) لهاوبت منذ عام (1893)، والتفسير المختصر" لشراك- تسوكلر منذ عام (1886)، رغم أنه يلاحظ في "التفسير المختصر" أن أغلب المعالجات العلمية كانت قد سلكت مسلكًا غير نقدي ومحافظ جدًا. وتشكل تفاسير كارل فون أورلي استثناءً. وسنتناول فيما بعد بعض التفسيرات المذكورة هنا بشكل أدق. ويظهر على أية حال كيف أثرت معارف فلهاوزن بقوة في

تفاسير أسفار العهد القديم. ولكن يجب الآن التنبيه على أنه يرتسم بين خصوم فلهاوزن وتلاميذه انتقال تدريجي إلى جدل جديد في كل الأعمال التي ظهرت بعد عام (1880). وسنرى في الفصل التالي كيف يمكن توضيح هذه التصورات الجديدة. ويجب التأكيد باستمرار على أن التطورات في المعارف العلمية لا يمكن تصورها بدون فلهاوزن. ويظل كتاب "مقدمة في تاريخ إسرائيل" الأيقونة الذهبية" حتى وإن كان ضروريًا إعادة رسم الصورة العامة لرويس وجراف وكوينن وفلهاوزن وإفساح المجال لعناصر جديدة.

68. علم العهد القديم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية

بدأ ازدهار جديد في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني الذي يمكن تمييز تاريخه الأول بعلامات قليلة، وكان ذلك في عصر الأعمال العظيمة لفلهاوزن أيضًا[1]. وأصبح الخطيب المستبعد من الكنيسة ريتشارد سيمون- كما رأينا- بالنسبة للبحث البروتستانتي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أبًا لعلم النقد التاريخي. ولا يمكن تقدير تأثيراته على سيملر ورويس وجراف وكوينن . ولكنه في المقابل كان بالنسبة للكاثوليك معزولًا ومطرودًا. وعُزل أيضًا فرانز وا لينورمان الذي سعت دراسته العلمية الضخمة "الأصل التاريخي للكتاب المقدس وموروثات شعوب الشرق" (1823) أن تحل التوترات بين حكاية الخلق في الكتاب المقدس والبحث في العلوم الطبيعية. وباعتباره كاثوليكيًا مخلصًا فإنه يؤيد الإلهام في الكتاب المقدس، ولكنه يعلن أن الإلهام يمتد فقط إلى "موضوع الإيمان والسلوك". ويجب في كل الأقوال الأخرى في الكتاب المقدس مراعاة الطابع الإنساني لمؤلفي الكتاب المقدس بقدر كاف"[2]. ونتيجة لهذا التمييز ينكر على ما قبل

---

[1] للحصول على تخطيط لذلك، راجع الأطروحة التي عملت في هامبورج (1962):

H. W. Seidel, Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende.

[2] **A. a. O. S. 19.**

تاريخ الكتاب المقدس أية صحة تاريخية. وقد حرمنا من المعالجة العلمية. ولكن استمر تأثير المعارف. وجرت مناقشات وجدالات متنوعة . ووضع عميد المعهد الكاثوليكي في باريس موريس ليزاج دى هاوترش دى هولست قاعدتين حاسمتين في النزاع. فقد اعتبر المشكلة المنهارة باعتبارها "مسألة الكتاب المقدس "la question biblique" وسمى علماء اللاهوت الجانحين إلى النقد المتطرف بـ"المدرسة الكبيرة Ecole large". ووجدت هذه المدرسة الكبيرة صدى قويًا ليس فقط في أوساط العلماء، وإنما أيضًا لدى رجال الدين والعوام. وحدث في داخلها بزوغ البحث النقدي التاريخي للكتاب المقدس داخل اللاهوت الكاثوليكي الروماني. وتضم "مسألة الكتاب المقدس" أربع قضايا صاغها زايدل كما يلي:

أ- كيف يمكن تحديد علاقة الوحي الخارق للطبيعة مع المعرفة الطبيعية في أسفار الكتاب المقدس؟

ب- كيف يمكن توضيح تأثير الفكر الإلهي والفكر البشري في نشأة الأسفار الملهمة؟

ج- ما هي حقيقة المصادر الملهمة؟

د- كيف يمكن التوفيق بين البحث النقدي الأدبي وعقيدة الإلهام؟[1]

تعطينا المشكلة الأخيرة نظرة على كيفية تلقي أعمال فلهاوزن في البحث الكاثوليكي للكتاب المقدس. ونصادف رفض حاسم عند الآب اليسوعي يوسف كابنباور[2]. وهوجمت النظريات حول الأسفار الخمسة بقوة. وحاول كابنباور بأدلة جديدة الدفاع عن الموروث الكنسي. وبالاختلاف عن أنتون فون شولتس في عمله "زمان ومكان نشأة أسفار العهد القديم" (1893). فإن فرضيات أستاذ فورتسبرج لتفسير العهد القديم واللغات الشرقية -لغات الكتاب المقدس- التي قدمت بمناسبة عمادة الكلية- تفهم على أساس تعاليم الكنيسة للأسفار الخمسة باعتبارها نتاجًا لتطور طويل وجد في بدايته سفر

(1) A. a. O. S. 22.

(2) انظر: J. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, StML 4, 1873, S. 201

الشريعة (المفقود) لموسى. وأدى الموروث الشفاهي وأجزاء المخطوطات أثناء النفي إلى عمل تحريري واسع النطاق، والذي برزت منه الأسفار الخمسة- بالتوافق لحد كبير مع سفر الشريعة المفقود لموسى. وبالإضافة إلى التجنب الهجومي لنقد الأسفار الخمسة والتجديد غير النقدي للموروث الكنسي (كابنباور) هناك محاولة للفت النظر إلى التاريخ النقدي لتاريخ نشأة الكتاب المقدس مثلما تم تعليمها في مدرسة فلهاوزن. وهي محاولة مترابطة وملتوية بشكل عقدي والتي أعلنت عن محاولات الاندلاع الأولى.

لقد فشل أيضًا ألفريد لويسي في محاولته مثل فرانز وا لينورمان. وظهر في عام (1890) عمله الأول العظيم "تاريخ الأسفار القانونية في العهد القديم". ونشر في عام (1893) أبحاثًا حول "تاريخ نص العهد القديم". ويجدر ذكر الأبحاث التفسيرية عن سفر أيوب. واهتم لويسي -مثل لينورمان- "بالجانب الإنساني" في النصوص الكتابية، وقدم ادعاءً شجاعًا بأن الكتاب المقدس "ممتلئ" بالأخطاء، ليس فقط من الناحية التاريخية، وإنما أيضًا من الناحية العقدية. وبالتالي طالب بالنقد التاريخي والنقد الموضوعي المنطقي. وأصاب هذا الدافع قلب عقيدة الإلهام. ونفى لويسي "الحقيقة المطلقة" للكتاب المقدس وأيد وجود "حقيقة مزدوجة". ويعني هذا أنه يمكن أن يكون صحيحًا من الناحية اللاهوتية ما تم اعتباره أنه غير صحيح تاريخيًا. وأراد لويسي على أية حال أن يبقى على أرض الكنيسة. ورأى أنه يجب أن توجد "مصالحة" بين الكنيسة والعصر الحديث. وتحت "الحقيقة المزدوجة" فقد انفتح بلا تحفظ على الأبحاث النقدية للكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي. وحدد برنامجه في المجلة التي أسسها "تعليم الكتاب المقدس". وأراد لويسي تجديد اللاهوت الكاثوليكي كله من أسفل إلى أعلى[1]. وتمثل نجاحه في أنه بطل الحداثة التفسيرية. ولكن أفكاره كانت تتحسس الطريق.

لم يكن الوقت قد حان عند ظهور لويسي من أجل دفعة فعالة عبر الحدود العقدية الضيقة. ويتبقى ماري- يوسف لاجران الذي أعطى دوافع حاسمة للاتجاه

---

(1) الاقتباس من: H. W. Seidel, a. a., O. S. 31.

الجديد لعلم الكتاب المقدس في اللاهوت الكاثوليكي الروماني. لقد درس لاجران في البداية الحقوق في المعهد الكاثوليكي في باريس، قبل أن ينتقل إلى دراسة اللاهوت في عام (1887). وتوقف كراهب دومينيكاني لأربع سنوات في جامعة الدراسات في سالمنكا، وتلقى بعد عامين دراسيين في دراسة التاريخ الكنسي تعليمًا تفسيريًا في باريس. وتحققت بالتدريج أمنيته في التعرف على علم العهد القديم في ألمانيا والذى كان مستقلًا عن أي عقيدة. والتحق بجامعة فيينا في عام (1888) بموافقة رؤسائه. وأصبح ملمًا بفيلولوجيا الكتاب المقدس، وقرأ الأعمال العظيمة في اللاهوت البروتستانتي وسافر فيما بعد إلى الشرق لكي يكتسب في فلسطين جوانب جديدة. وحصل في عام (1890) على تكليف من جمعيته الدينية أن يؤسس في الأرض المقدسة معهد علم الكتاب المقدس.

نشأت من خلال قدرته التنظيمية "مدرسة لممارسة أبحاث الكتاب المقدس Ecole pratique des etudes bibliques" والمعروفة باسم "مدرسة الكتاب المقدس Ecole biblique". وقد سعى في مجال التفسير إلى تحديث التفسير، ويمكن إيجاز مطالبه فيما يلي:

1- من الضروري إجراء تفسير تاريخي يسلك في مناهجه مسلكًا نقديًا.

2- يجب قبول العناصر التاريخية والأثرية والجغرافية وما شابه ذلك، في التفسير ليس فقط كما هو الحال عند اليسوعيين بشكل تكميلي، وإنما يجب تحقيقها بطريقة تؤدى إلى فهم أفضل للأقوال المعروضة في النصوص...".

3- يجب أن يؤدي النقد التاريخي باستنتاج داخلي إلى "النقد الأعلى"، أي النقد الموضوعي.

4- تجب الإجابة على السؤال عن الإلهام في الكتاب المقدس كما يلي: يجب علينا إرجاع مبادئ الإيمان إلى علم النفس. ويمكن أن نستنتج بالعقل من تعريف الكنيسة أن المساعدة الإلهية تسبق، ولا تلي، وأن هذه المساعدة تعد دافعًا وضوءًا، لأن الإنسان ليس آلة وإرادته لا تحسم شيئًا بدون التنوير المماثل للعقل... ولأن المساعدة تسبق التأثير كله

فيجب أن تمتد أيضًا إلى العمل كله وتمتد أيضًا إلى الأقوال. ولكن لأن الكاتب المقدس استعمل كل قدراته المعتادة، فلم تقدم المساعدة الإلهية شيئًا جاهزًا لعقله، ولا حتى الأفكار". ونرى أن التأمل العقدي يجب أن ينعكس على الطريقة النقدية التاريخية.

5- من الضروري التمييز في الأقوال النصية في الكتاب المقدس بين "التعليم" و"التعبيرات العامة " أو -كما يمكن القول- بين الشكل والمضمون. ويقتصر الإلهام على التعليم. وتجدر ملاحظة حقيقة أن لاجران كان أول لاهوتي كاثوليكي يؤيد بشكل واضح ريتشارد سيمون[1]. وكذلك فُتح الباب الآن على العلم البروتستانتي للكتاب المقدس. وانشغل لاجران في خطابه بمؤتمر فرايبورج عن "مصادر الأسفار الخمسة"[2] بصورة التاريخ عند فلهاوزن. واستهدف بنقده فلسفة التاريخ والمذهب التاريخي. ولكنه وافق على النقد الأدبي. وكانت النتيجة مفاجئة. فرأى لاجران أن فلهاوزن كان يجب أن يصل حتى باستبعاده لكل فرضيات فلسفة التاريخ إلى صورة عامة مؤسسة على النقد الأدبي.

إذا وضعنا نصب أعيننا الصعوبات- المعروضة باختصار في عرضنا- التي في ضوئها تغلب تطور اللاهوت الكاثوليكي الروماني عن الكتاب المقدس خطوة خطوة، فلا يمكن إعلاء قيمة لينورمان ولويسي ولاجران بقدر كاف. ولقد حاول البابا ليو الثالث عشر بالمنشور البابوي "العناية الإلهية " (1893) عرقلة البحث، لكن البابا نفسه أقر أيضًا بضرورة تعيين لجنة بابوية للكتاب المقدس. وبدأ "هجومًا مضادًا" سعى بمرسوم "مصداقية أسفار موسى الخمسة" في 27 يونيو (1906) إلى تعريف مصطلح "المؤلف"، وتوسيعه بمعنى مسئولية الكاتب (موسى) عن التصميم العام للأسفار الخمسة. وكذلك تم التمسك بالحقيقة الأساسية، وهي أن موسى كان مؤلفًا ملهمًا. وتم رفض نظرية المصادر[3]. وكان على لاجران الصمت.

---

[1] A. a. O. S. 40.

[2] Rev Bibl 7, 1898, S. 10 ff.

[3] انظر: H. W. Seidel, A. a. O. S. 73 ff.

المؤلف في سطور

هانز يواخيم كراوس (1918 – 2000)

- لاهوتي ألماني إصلاحي.
- درس اللاهوت البروتستانتي في جامعة هالى وينا.
- عمل عام 1954 أستاذًا للعهد القديم في كلية اللاهوت البروتستانتية المنشأة حديثا في هامبورج.
- ثم نقل عام 1968 إلى جامعة جوجت جشت في جوتنجن، وظل بها حتى تقاعده عام 1984.
- رئيس الاتحاد الاصلاحي (1982 - 1990).
- عام 1961 أسس ولاهوتيين آخرين مع الحاخام روبرت رافائيل جيس مجموعة عمل اليهود والمسيحيين.

من أعماله:

- تعليق على المزامير جزآن، والجزء الثالث بعنوان لاهوت المزامير، صدرت الطبعة الأولى 1960، والطبعة السابعة 2007.
- لاهوت الكتاب المقدس، تاريخه وقضاياه، 1970.
- مملكة الله، مملكة الحرية، الخطوط العريضة للاهوت منهجي، 1975.
- اللاهوت النظامي في سياق تاريخ الكتاب المقدس، 1983.
- النقد اللاهوتي للدين، 1982.
- الروح القدس، وجود الله المحرر، 1986.
- العودة إلى إسرائيل، مساهمات في الحوار المسيحي - اليهودي، 1991.

المترجم في سطور

أحمد محمود هويدي

- مواليد محافظة الدقهلية 1956
- درس اللغة العبرية واللغات السامية في جامعة القاهرة
- درس علم العهد القديم والدراسات اليهودية واللاهوت وتاريخ الأديان، والدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة.
- قام بالتدريس في جامعة القاهرة وجامعة الإمام محمد بن سعود في المدينة المنورة، وجامعة حمد بن خليفة.
- شغل منصب مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة .
- عمل رئيسا لمجلس قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
- ساهم في تأسيس مركز الدراسات الحضارية والاستشراقية في كلية الدعوة بالمدينة المنورة ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- أسس بالاشتراك مع معهد سيسمور للأديان باليابان مجلة الدراسات اليابانية والشرقية.
- حضر مؤتمرات دولية وإقليمية ودولية في مجالات الأديان والحوار والاستشراق.
- يشرف بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور حسن حنفي على نقل الكتابات اليهودية العربية المدونة بالحرف العبري إلى الحرف العربي، وتصدر عن المجلس القومي للترجمة.

من مؤلفاته:

- مدخل إلى الاستشراق ومدارسه، دار الثقافة العربية 2006
- أسفار العهد القديم، مدخل نقدي، دار الثقافة العربية ـ 2006، 2019
- نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، دار رؤية 2014
- التوراة والقرآن في الفكر الاستشراقي (الاستشراق الألماني نموذجا) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2019.

- عهود بني إسرائيل، دراسة في جذور الصراع بين القومية والعالمية في اليهودية، دار رؤية، 2020.

من ترجماته من العبرية:

- زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، المجلس الأعلى للثقافة _ 2000، طبعة جديدة بعنوان : نقد العهد القديم، دار رؤية 2014
- موشيه مردخاي تسوكر: الأثر الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ع. 6، (2003).

من ترجماته من الألمانية:

- الاستشراق الألماني: تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، مراجعة الأستاذ الدكتور/ محمود فهمي حجازي، تقديم الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ 1420_2000
- هيربرت بوسه: أسس الحوار في القرآن،دراسة في: "علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية"، تقديم الأستاذ الدكتور / محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2005.
- جيورج فورر: تاريخ أدب بني إسرائيل، بدايات الأدب اليهودي، تقديم الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن، (المجلس القومي للترجمة)، 2018.



المركز القومي للترجمة

تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الديني حتى فلهاوزن

الجزء الثاني

3308

تأليف
هانس يواخيم كراوس

ترجمة
أحمد محمود هويدي



يستكمل الجزء الثاني من هذا الكتاب "تأويلات الإصلاحيين مثل مارتن لوثر وكالفين، وتأويلات الأرثوذكس مثل ماتياس فلاكيوس وجورج كلاكسيت، كما ناقش علم العهد القديم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وقدم عرضا لمبدأ الإيمان "بالكتاب المقدس وحده" و"عقيدة الإلهام الأرثوذكسية" وتأثرهما وتأثيرهما في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم، وبداية نقد العهد القديم في بداية العصر الحديث. ويعرض هذا الجزء أيضا لأفكار المذهب الإنساني عموما والإنسانية العبرية في عصر الرومانسية بصورة خاصة، حيث أشار إلى تأويلات هيردر وأفكاره عن العهد القديم، كما قدم تصورا لفهم التاريخ عند ليسنج وهيردر وأهمية ذلك للعهد القديم. وأشار إلى أهمية نشأة بحث النقد التاريخي النقدي في عصر التنوير. ثم أوضح أهمية البحث النحوي والتاريخي لأسفار موسى الخمسة مركزا على نشأة نظرية تعدد مصادر التوراة وتطورها وأبرز علماء نظرية تعدد المصادر مثل دى فته وفاتكي وإيفالد ورويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وقدم عرضا لبعض أعمال هؤلاء العلماء.وخاصة فاتكي وإيفالد وفلهاوزن وبرنهارد دوم. وأشار إلى ردود الفعل في مجال لاهوت الخلاص عند يوهان توبياس بيك ويوهان كريستسان كونراد فون هوفمان وغيرهما. ولم يهمل دور الفلاسفة في عملية البحث النقدي التاريخي للعهد القديم حيث قدم عرضا لعمل سبينوزا الأشهر "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وكذلك أهمية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم.

تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن

الجزء الثانى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 3308
- تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم:
من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن (الجزء الثانى)
- هانس يواخيم كراوس
- أحمد محمود هويدى
- الطبعة الأولى 2020

هذه ترجمة كتاب:
Geschichte der Historisch-Kritischen Erforschung des Alten Testaments
By : Hans-Joachim Kraus

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن

الجزء الثانى

تـــــــأليف: هـــانس يـــواخيم كـــراوس

ترجمـــــــــة: أحمـــد محمـــود هويـــدى



2020

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كراوس، هانس يواخيم
تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن جـ٢/ تأليف: هانس يواخيم كراوس، ترجمة: أحمد محمود هويدى.
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢٠
٤٠٨ ص، ٢٤ سم
١- اليهودية - تاريخ
٢- التوراة
(أ) هويدى، أحمد محمود، ١٩٥٦ (مترجم)
(ب) العنوان ٩٠٩,٠٤

رقم الإيداع : ١٥٨٥ / ٢٠٢٠
الترقيم الدولى : 978-977-92-7772-7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الإهداء

إلى رافضي النصوص الدينية، ويقدمون العقل على النص،

عساهم يعلمون بأن العقل وسيلةٌ لفَهم نصوص الدين، لا إنكارها .

إلى من يقدسون كتب التراث البشري أكثر من تقديسهم نصوص الدين الصحيحة

عساهم يعلمون بأن العقل وسيلة لفهم هذا التراث البشري ونقده في ضوء المعارف الحديثة،

لفهم نصوص الدين فهمًا عقليًا صحيحًا .

الفهرست

الفصل الثالث عشر

هرمان جونكل

الفصل الرابع عشر

علم العهد القديم حتى سنة 1918

الفصل الخامس عشر

مناهج جديدة بعد الحرب العالمية الأولى (1918)

الفصل السادس عشر

مشكلات واتجاهات البحث الحديث

جدول بالحروف والحركات ورموزها

الحرف	المقابل	الحرف	المقابل	الحرف	المقابل
أ	ʔ	ح	ħ	س (سامخ)	s
ب (ڤ)	b (v)	ط	t’	ع	ʕ
ج	g	ي	j	ف (پ)	f (p)
د	d	ك (خ)	k (x)	ص	s’
ه	h	ل	l	ق	q
و	w	م	m	ر	r
ز	z	ن	n	ش (س)	ʃ (ɬ)
				ت	t

الحركة	المقابل	الحركة	المقابل	الحركة	المقابل
الكسرة الصريحة القصيرة (حيريق حاسير)	i	الضمة الصريحة القصيرة (قبوص)	u	السكون (شفا)	ə
الكسرة الصريحة الطويلة (حيريق ماليه)	î	الضمة الصريحة الطويلة (شوروق)	û	حاطف باتح	ä
الكسرة الممالة القصيرة (سيجول)	e	الضمة الممالة القصيرة (قامص قاطن)	o	حاطف قامص	ö
الكسرة الممالة الطويلة (صيريه)	ê	الضمة الممالة الطويلة الناقصة (حولام حاسير)	ó	حاطف سيجول	ë
الفتحة القصيرة (باتح)	a	الضمة الممالة الطويلة الكاملة (حولام ماليه)	ô		
الفتحة الطويلة (قامص)	â				

الفصل الحادي عشر

الاكتشافات الأثرية في الشرق

69. تاريخ علم الآثار

تعود الرغبة في إجراء البحث عن آثار الماضي كما يعرضه الكتاب المقدس في مجال الشرق الأدنى إلى عصري التنوير والرومانسية. وقد أدت المحاولات التي بُذلت في عصر التنوير إلى الكشف والبحث عن جوانب الغموض التي أحاطت بعالم الآثار من خلال دراسة مفصلة عن البلاد والعادات والتقاليد غير المألوفة. أما عصر الرومانسية فقد مال نحو معايشة الأصل الأساسي، وإلى المصادر غير المألوفة والغامضة التي تتحدث عن نشأة الكون والوجود التاريخي. وندين في التعرف على الأوصاف الأولى للأرض المقدسة لحب السَفَرِ والمغامرة في القرن الثامن عشر. وكان التوجيه على خطى المنهج الذي وضعه يوهان ديفيد ميشيل.

ظهرت خلال الفترة التي أعقبت الأبحاث والاكتشافات في العصر التالي معارف جديدة، فوضع إدوارد روبنسون وإدوارد سميث الأسس لدراسة جغرافية فلسطين (قارن مبحث 43). وقد وُضعت الأسس لدراسة جغرافية وتضاريس علم آثار فلسطين في الأعوام (1831 - 1842)، وصار من المعروف أن البحث في مجال الحضارات ظهر بعد تراكم مخزون من الخرائط التوضيحية. فشرعت الجمعية البريطانية في الأعوام (1872 / 1875 و1877) تحت قيادة ريجبنير كوندر وتشارلز ولسون في رسم خرائط لمنطقة أرض غرب الأردن. وانتسب لاحقًا لهذه الجمعية أيضًا اللورد كيتشنر. وبلغت تكاليف الإنفاق 18 ألف جنيهاً. وبتنفيذ هذه الخرائط توفرت مقومات المعرفة الدقيقة بالأرض. وأسفر الأمر عن الخروج بخريطة واحدة تضم (26) ورقة، ولم يتبق

منها سوى ورقة واحدة وجزء واحد. وبعد ذلك أكمل العمل العالم الألماني جيرهارد شوماخر، الذي نَفذ بتكليف من جمعية فلسطين الألمانية في السنوات (1896ـ 1902) قياسًا مساحيًا لمنطقة شرق الأردن. واستأنفت القوات الألمانية العمل مرة أخرى أثناء الحرب العالمية الأولى، ولكن هذا العمل لم يكتمل.

شهد القرن 19 مكاسب على مستوى الأبحاث التي أُجريت حول فلسطين ، فتأسست عام (1865) "جمعية تنقيب واستكشاف فلسطين"، وظهرت مجلتها بعنوان "الكشف التفصيلي عن تنقيب واستكشاف فلسطين" منذ عام (1869) وعُدل اسمها في عام (1937) إلى (الاستكشاف التفصيلي لفلسطين)، وتأسست كذلك "الجمعية الألمانية لاستكشاف فلسطين"، وأصدرت منذ عام (1878) "مجلة جمعية فلسطين الألمانية". وأصدرت مدرسة الدومينيكان لدراسات الكتاب المقدس بدير سانت إتيان منذ عام (1892) مجلة "مراجعة الكتاب المقدس". وجدير بالذكر أن من أهم المجلات التي اهتمت ببحوث فلسطين بشكل دائم بعد عام (1900) مجلة : "الكتاب السنوي عن فلسطين التي يصدرها المعهد الإنجيلي الألماني لعلم العصر القديم للأراضي المقدسة في أورشليم" (1905ـ1941)، و"نشرة المدرسة الأمريكية لأبحاث الشرق" (منذ عام 1919)، و"نشرة الجمعية اليهودية لاستكشاف فلسطين" (منذ عام 1933)، و"مجلة استكشاف إسرائيل" (منذ عام 1950).

للاطلاع على تاريخ الحفريات في فلسطين، انظر تقرير ك. جالنج (تحت الكلمة الرئيسة "حفريات") في "المعجم التطبيقي للكتاب المقدس" معجم العهد القديم، مج1 (1937) عمود 42 وما يليه، بالإضافة إلى ب . تومسون : الأدب الفلسطيني I- Iv ، 1908- 1927، السابق: فلسطين وحضارتها في القرن الخامس 1931، السابق: الحفريات الجديدة في سوريا وفلسطين وأهميتها لدراسة الدين 1925، ر.أ.س. ماكليستر: قرن من الحفريات في فلسطين وبابل 1930، و. أُلبرايت: علم آثار فلسطين والكتاب المقدس 1932.

لقد اكتُشفت آثار العصور القديمة للكتاب المقدس في سوريا- فلسطين بصورة عَرَضية أكثر منها بصورة منهجية. وأصبحت النقوش الفينيقية في بداية القرن التاسع عشر موضوعا للبحوث اللغوية. وندين بالفضل لأوتو أيسفلت الذي نشر خطاب فيلهلم جزنيوس إلى إدوارد جيرهارد شولتس في باريس وجهوده عن رسائل فك شفرة النقوش الفينيقية[1]. وينقل هذا الخطاب انطباعات مهمة لجزينيوس حول الصعوبات والإنجازات التي تحققت في دراسة النقوش القديمة والدراسات اللغوية حول العصور القديمة. فأسهم فيلهلم جزنيوس كثيرًا في إمكانية فك رموز النقوش الفينيقية، وعثر المنصر الألماني كلين في عام (1868) في مدينة ديبان على حجر ميشع الذي يحوي نقشًا موآبيًا، ويوضح علاقات بني إسرائيل مع المؤابيين[2]. و اكتُشف في عام (1855) نقش أشمعن- عازر من صيدا في سوريا[3]، واكتشف أيضا في عام (1860) نقش عن يهوه ملك من جُبيل[4]. ونخص بالذكر على وجه التحديد البعثة التي انطلقت من الولايات المتحدة وانتهت عند البحر الميت عام (1848).

بدأ البحث الأثري أولًا بشكل منهجي للأرض في عام (1890)، عندما بدأ البريطاني فيلهلم فليندر بتري إزاحة الستار عن الطبقات الثقافية لتل الحسي، وبحثها بصورة منهجية. ووضع حجر الأساس لبحث التنوع التاريخي للطبقات المعروفة عبر التحديد الدقيق للأواني الفخارية. ووصل علم الآثار بشكل منهجي بعد عام (1900) إلى تطوير مجال البحث عن أرض فلسطين بصورة كاملة. والجدير بالملاحظة أنه في

---

(1) Otto Eißfeldt, Von Anfängen der phönizischen Epigraphik (nach einem bisher unveröffentlichen Brief von Wilhelm Gesenius). Hallische Monograhien, herausgegeben von O. Eißfeldt, 1948.

(2) R. Smend – A.Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, 1886.

- M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, 1900.

- G.A.Cooke, Text – Book of North Semitic Inscriptions, 1903.

(3) M. Lidzbarski, Altsemitische Texte, 1907.

(4) M. Lidzbarski, Altsemitische Texte, 1907.

الفترة قبل عام (1900) بدأ جورتيس[1] وألويس موزيل[2] الأبحاث التطبيقية عن البدو والتي حققت نجاحًا كبيرًا، بكشفها عن العادات والتقاليد الأصلية للبلد.

وفي الوقت الذي كان فيه علم آثار فلسطين في النصف الثاني من القرن الـ19 في مرحلة النشأة والتطور البطيء، كانت الاكتشافات الأثرية في ذروتها في أرض النيل وبلاد الرافدين. ففي الأعوام (1842 - 1846) تولى ريتشارد لبسيوس بعثة استكشافية في مصر، وسجل بشكل منهجي نُصبًا معمارية من العصور القديمة[3]. وازدهر علم آثار بلاد النيل بشكل مفاجئ عندما توصل الفرنسي شامبليون في منتصف القرن الـ19 إلى فك شفرة اللغة الهيروغليفية المصرية. وظهر فرع جديد من العلوم، هو علم المصريات. حيث تمت قراءة النصوص القديمة وتم تفسيرها، كما تم دراسة الآثار بشكل مفصل. وقد حظي تاريخ الممالك الفرعونية باهتمام أكبر مما كان مخططًا له، وبطريق الصدفة دبت الحياة في مجال بحث التاريخ المبكر لبني إسرائيل عبر اكتشاف مفاجئ في مصر الوسطى، حيث اكتُشفت في شتاء (1887/ 1888) في رمال صحراء تل العمارنة المراسلات السياسية للفراعنة أمينوفيس الثالث والرابع مع تابعين لهما من ملوك المدن الفلسطينية ومجموعة أخرى من حكام الشرق الأدنى[4]. وفجأة كشفت هذه الوثائق المكتوبة بالخط المسماري والتي تعود للقرن الـ14 قبل الميلاد عن أحوال فلسطين قبل هجرة بني إسرائيل إليها. كما أسهمت الاكتشافات الأثرية في مصر في الكشف عن تاريخ بني إسرائيل المتأخر. كما كُشفت عام (1906) عن طريق الصدفة برديات يهودية مدونة بلغة الحديث الآرامية اليومية[5]. وقد عُثِر على هذه

---

(1) S.J. Curtiß, Primitive semtic religion today, 1902.

(2) A. Musil, Arabia Petraea III, 1908.

(3) C.R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, 1849/1856.
H. Brugsch, Die Ägyptoiogie, Abriß der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der ägypt. Schrift Sprache und Altertumskunde. 1891.

(4) J.A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln, Vorderasiatische Bibliothek 2, 1915.

(5) A. Cowley, Aramaic Papyri of fifth century B.C., 1923.

الوثائق القيمة في أنقاض تلال في جزيرة فيلة بالنيل. ويمكن الإشارة إلى اكتشافات أخرى استثنائية في مصر، لكننا نتحول فورًا إلى الاكتشافات في بلاد النهرين.

بدأ الوكيل الاستشاري الفرنسي بول أميل بوتا في منتصف القرن الماضي الحفر ببلاد الرافدين في خورسباد على نهر دجلة وعثر على آثار الملك الأشوري العظيم سرجون، واعْتُرف بصحتها لاحقًا. وهناك رأي خاطئ بأنه قد اكتشف نينوى القديمة. وقام أوستن هنري لايارد عام (1845) بالحفر في تل النمرود عام (1845). ولكن الاكتشاف الأهم توصل إليه الميجور الإنجليزي هنري كريسوكي راولنسون، حيث اكتشف نينوى القديمة، عاصمة الإمبراطورية الأشورية. وفي منتصف القرن التاسع عشر تم تجهيز وشحن حوالي (20,000) لوح فخاري من مكتبة الملك الأشوري أشوربانيبال وأُرسلت إلى المتحف البريطاني في لندن، لكن النصوص كانت في تلك الأثناء دون بيان. ولم يستطع أحد في بادئ الأمر قراءة الخط المسماري، ولكن زال الغموض في عام (1857)، عندما ترجم كل من رولنسون وهنكس وأبرت وثيقة مكتوبة بالخط المسماري وتوصلوا إلى نفس النتيجة. ولكن الأمر استغرق وقتًا طويلًا حتى زال الغموض وتُرجمت الاكتشافات التي لا تحصى. وبدأ الحديث عن الوثائق الأشورية في العقدين الأخيرين قبل انتهاء القرن الـ19. ولاحت حضارة بلاد الرافدين وديانتها من ضباب الماضي المبهم من قبل ، واتضح على الفور أن فهم العهد القديم مرهون بشدة بالاكتشافات (قارن مبحث 68). وفي عام (1902/1901)، أثناء حفريات فرنسية في موقع العاصمة الفارسية القديمة سوسا، أُكتشفت كتلة ضخمة من صخر الديوريت عليها قوانين الملك البابلي حمورابي[1]، وبذلك زال الغموض عن علم العهد القديم، وأمكن ملاحظة وتفسير إرث العهد القديم وقواعده في سياق حضاري أوسع.

---

[1] A. Ungnad, Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis, 1909.

حدث تحول بطئ هائل -لا يمكن إيقافه- في علم العهد القديم بين أعوام (1850 و1900). وقد اتضحت بيئة إسرائيل القديمة من خلال اكتشاف مصادر الشرق الأدنى القديمة. وظهرت فجأة العلاقات التي لم تُعرَف من قبل، خاصة أن الوثائق التاريخية والدينية من مصر وبلاد الرافدين أصبحت معروفة في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وكان على بحث العهد القديم إعادة البحث عن توجه جديد تمامًا. فلقد انهارت الأسس المذكورة حتى تلك اللحظة عن الرؤية التاريخية الرومانسية والمثالية للعهد القديم. وتحطمت التصورات عن الموقف الحياتي البدائي والطبيعة الوثنية في إسرائيل القديمة. كذلك لم يعد ممكنًا أن يستمر تصور فلهاوزن في وجه الاكتشافات الأثرية الجديدة، وظل من غير المفهوم أن يكتفي فلهاوزن بعبقريته في وجه كل الاكتشافات الجديدة. إن علم المصريات وعلم الدراسات الأشورية كانا غريبين على العالم المتخصص في اللغة العبرية القديمة فلم يتمكن من النفاذ إليهما. ويظهر هذا الرفض للاكتشافات الجديدة بوضوح عندما نعلم أنه بفلهاوزن تنتهي مرحلة في تاريخ علم العهد القديم. لقد دُفع البحث للخروج بصورة جديدة عن التاريخ المبكر لبني إسرائيل عبر الاكتشافات في نطاق الشرق القديم. حيث تشكل تصور رومانسي مثالي عن السبب الطبيعي العميق وراء التركيز على الدين أو الفكر الديني في إطار صورة واقعية. وبذلك حان الوقت الآن للتعرف على المصادر التي تعود إلى بيئة إسرائيل القديمة. حدث هذا التوجه الجديد في ظل تصدعات صعبة أثرت على علم اللاهوت والكنيسة في كل مكان.

لقد أسهم علم آثار فلسطين بعد عام (1900) بدور كبير في إكمال صورة حضارة العالم القديم وديانته[1]. وأُشير بالفعل إلى الأسس المنهجية التي قامت عليها الحفريات التي طورها فلندر بتري. لقد استطاع فلندر بتري أن يثبت في حفريات تل

---

[1] حول التفاصيل، انظر:

P. Thomsen, Palästin und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, AO Bd . 30, 1931, S. 5ff.

الحسي عام (1890) أن التل المخرب يشمل ثماني طبقات حضارية، ووضعت على الفور معايير للتصنيف التاريخي لهذه الطبقات الحضارية. ولكن ظهرت صعوبات ظاهرية تعتبر عائقًا في طريق الحفريات التالية التي بدأت في نهاية القرن الـ19. ففي سبيل الحصول على إذن بالحفر وجب وضع الأشياء المكتشفة تحت أمر المتحف الإمبراطوري في الآستانة، واستقبلت فيما بعد متاحف الولايات في بيروت ودمشق وعكا الاكتشافات. وسُمح لمن قاموا بالحفر بالاحتفاظ بالأوعية المصبوبة والأشكال والصور فقط. بالإضافة لذلك أصبح من المؤكد صعوبة الحكم على التقاليد المحلية، حيث كان لا يزال هناك حاجة إلى أبحاث جغرافية شاملة وهو الأمر الذي خلص إليه بليس وستيورات ماكليستر خاصة في حفرياتهم في أربعة تلال مخربة.

نجح الفرنسي تشارلز كلرمونت جان في اكتشاف جازر القديمة (سفر الملوك الأول 9: 16)، وذلك عبر إشارة مؤرخ عربي من العصر الوسيط. وحقق مكنزي ونيوتن نجاحات كبيرة أثناء التنقيب في بيت شيمش. وكان علماء الآثار الألمان يعملون في تلك الأثناء في الشمال. فوضع أرنست سلين في تل تعنك الأشياء بأسمائها الحقيقية في أعوام (1901 و1903). وقاد جيرهارد شوماخر خلال الفترة (1903 ـ 1905) الحفريات المهمة في تل المتسليم. ونوضح هنا أن الأبحاث الأثرية قد نُفذت بتبرعات مالية كبيرة وتضحيات شخصية. وبعدما حاول سيلين وفانسينجر الكشف عن مكان أريحا القديمة وحفرا في تل بلاطة، توقفت كل المشاريع الطموحة بسبب اندلاع الحرب. وبعد الحرب العالمية الأولى فعل الإنجليز والفرنسيون الكثير للبحث الأثري في مناطق الانتداب، وسنعود لذلك فيما بعد. ونكتفي هنا بتأكيد أن الحملات الأولى بين الأعوام (1900 و1914) قدمت إسهامًا جوهريًا في الكشف عن الحضارة والمؤسسات الدينية في فلسطين.

لقد انعكست الأبحاث الجغرافية والأثرية والحضارية في ألمانيا في أعمال هرمان جوتس بوجه خاص. ويمكن ذكر بعض الأعمال المنشورة، مثل عمل: جيرهارد ايبر

وهرمان جوتى "فلسطين بالكلمة والصورة، 1882-1884"، و"أطلس الكتاب المقدس" (1926)، والعرض الجميل عن: "فلسطين" (دراسة عن الأرض (1921)، (1927). ومن خلال هذه الأعمال نُقِل انطباع حيوي جدًا عن الأرض المقدسة. وقُدمت باستمرار تقارير عن الحفريات في المجلات التي كانت لفترة طويلة تحت رئاسة جوتي، مثل "مجلة جمعية فلسطين الألمانية" ومجلة "أخبار ونشرات جمعية فلسطين الألمانية" و"الكتاب السنوي الصادر منذ عام (1905) للمعهد الإنجيلي الألماني عن علم آثار الأرض المقدسة في أورشليم". حيث يمكن الإطلاع فيها على تقارير تفصيلية كثيرة عن الحفريات التي تمت.

70. الاكتشافات الجديدة واستكشاف تاريخ بني إسرائيل

يعد اكتشاف تل العمارنة أهم اكتشاف في نطاق الشرق الأدنى. حيث دبت الحياة فجأة في التاريخ المبكر لبني إسرائيل. وتم الوقوف على الأوضاع التي سادت في سوريا وفلسطين من خلال المراسلات السياسية للفرعونين أمنوفيس الثالث والرابع. وأظهرت الخطابات التي نُقشت على ألواح فخارية أن سوريا وفلسطين خضعتا في عام (1400) قبل الميلاد للسيادة المصرية. ولم تكن الأحوال السياسية منظمة وواضحة. وسادت عداءات بين الجميع. وتحوي المراسلات أيضًا مخاوف وشكاوى وصرخات استغاثة، وتأكيدات وإعلانات خضوع. ومع ذلك فقد أظهر البلاط الملكي المصري تسلطًا وقوة خضعت لها معظم الكيانات السياسية الصغيرة. ولكن نجم الفراعنة كان قد أفل بالفعل. وأثارت قبائل البدو الناهبة القلاقل. ومن الصعب على أي حال، أن نبالغ في تقدير هذا الاكتشاف المدهش من حيث قيمته. لقد كان عَالَمُ فلسطين ساطعًا قبل وصول بني إسرائيل أو قبل تشكل رابطة القبائل، ويمكن التعرف على معالمها في ضوء المراسلات. بل واتضح منها أكثر من ذلك. وأصبح من الواضح أن المراسلات كانت مكتوبة باللغة والخط البابلي. ويُستنتج من هذا أن الإمبراطورية البابلية قد سيطرت تمامًا

لمدة زمنية فيما يبدو على الشرق الأدنى بشكل كامل. وهكذا كان من الضروري الأخذ بعين الاعتبار أهمية قوة أخرى معتبرة سابقة على عصر سيادة المصريين. لقد ثبت أن تأثير الحضارة البابلية في النصف الأول من الألف الثاني، كان قويًا وعميقًا. لهذا كان بحث العهد القديم مؤهلًا للقبول بتأثير بابلي على فلسطين وسوريا في الفترة قبل عام (1400) قبل الميلاد، وتأثير مصري في القرن الرابع عشر. ولم يكن من الممكن تغيير مسار هذا التوجه التاريخي القوي سريعًا، فقد كان حاسمًا من البداية. وكانت إسرائيل تقع بين المركزين الحضاريين القويين اللذين أثرا في حياة وتفكير بني إسرائيل القادمين من الصحراء . كذلك بدا أيضًا أن هذه التأثيرات تنطلق من الحضارة الكريتية- الميسينية والحيثية. ولذا يجب الأخذ بعين الاعتبار مشاركة بني إسرائيل في الإنجازات الحضارية لمصر وبلاد الرافدين بدخولهم إلى أرض الحضارات في وقت مبكر، وبالفعل تطور بنو اسرائيل في أجواء فكرية راقية ومتطورة.

سنتناول في الفقرة التالية القوى الدينية والقانونية والسياسية التي أثرت في بنى إسرائيل من مصر وبلاد الرافدين. وسنعرض كيف واجه علم العهد القديم مشاكل جديدة تمامًا عند مقارنة النصوص. وفي البداية ينبغي هنا توضيح كيف تبدلت فجأة صورة التاريخ التقليدية لعلم العهد القديم في عصر الاكتشافات الأثرية، فسابقًا لم يكن من المهم لفهم التاريخ المبكر لبني إسرائيل التعرف على المركزين الحضاريين والقوتين العظيمتين بابل ومصر في فترة توهجهما الفكري القوي. كانت النتائج الأولية لعلم آثار فلسطين مهمة أيضًا للحكم على تاريخ إسرائيل وبيئتها الحياتية[1]. وقد عُثر أثناء الكشف عن التل المخرب على آثار للسكان المحليين قبل قدوم بنى إسرائيل، وأصبحت لديه صورة عن "الكنعانيين". وعُثر في جازر على قدس الأقداس. وكُشِف في مجيدو عن

---

[1] انظر العروض سهلة الفهم في:

H. Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1908.

قطع دينية فردية، ورسوم أدوات وحُلي. لقد تكونت بالتدريج من خلال تجميع عناصر لا حصر لها صورة توضح كيف كان يعبد السكان الكنعانيون الأصليون عناصر الطبيعة، وكيف كانت حضارات دول المدن الكنعانية. حيث ألقى وتم استيعاب الكثير من الدروس التوضيحية والصور الحية عن عبادة بعل.

وتعرض صور عشتروت وأماكن العبادة البدائية رموز تأليه الطبيعة القديمة. وقد هاجرت قبائل بني إسرائيل إلى هذا العالم. وكان على "بني إسرائيل" أن يتفاعلوا مع هذه القوى الدينية. ويمكن رؤية وتحسس الأحداث والأشياء التي تشكلت بها نظرية في بحث العهد القديم بمساعدة أخبار من الكتاب المقدس. وقد رُتبت الاكتشافات الجديدة وعُرضت في الكتب الأثرية المتخصصة بشكل منهجي[1]، لكن اعتمدت كتابة التاريخ خصوصًا في الفصول عن التاريخ المبكر لبني إسرائيل على الاكتشافات الأثرية[2].

أكد الكتاب المقدس في نصوصه على وجود إسرائيل التاريخية، وتنوعت مادته حول ذلك. ولكن كثيرًا ما ظهرت تناقضات شكلت صعوبات أمام مهمة النقد التاريخي. وهناك ثلاثة أمثلة تبرز كيف أن علم الآثار يوضح بقوة صورة العهد القديم من الداخل، أولها الحديث في سفر الملوك الأول (14: 25ـ 28) عن غزوة قام بها الفرعون المصري شيشنق، حيث توغل ناهبًا أورشليم ونقل كنوزًا كثيرة منها. وتكشف قائمة انتصارات شيشنق (هذا هو الاسم المصري للفرعون) في معبد آمون بالكرنك تأكيد هذا الحدث واكتماله. المثال الثاني هو حجر ميشع الذي يكشف العلاقات السياسية بين بني إسرائيل وشعب موآب في عام (840) قبل

---

(1) R. Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 1909, 2. Aufl. 1911, 4. Aufl. 1921.

(2) J. Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, 2. Aufl. 1907. – Vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl. 1912.

الميلاد، ويحوي توضيحًا تاريخيًا يخص تفوق العموريين في موآب. والمثال الثالث هو كتّابات النصر والوقائع التي أُكتشفت في بلاد الرافدين وتعطي معلومات قيّمة عن أعمال الملوك الأشوريين في سوريا وفلسطين. فهذه تكمل جزئيًا الصورة التاريخية التي تلقيناها من العهد القديم، وأمكن جزئيًا رؤية ارتباطات جديدة تمامًا. إن المقولات التاريخية البارزة للحكام الأشوريين تتفق كثيرًا مع ما ورد في العهد القديم. وتكشف النصوص من خورسباد ونينوى قسوة الحروب الأشورية.

أدت المراجعة المستمرة لمصادر الشرق الأدنى القديم إلى إعطاء تقدير جديد تمامًا لعلم العهد القديم. وقد أعادت كتّابة التاريخ بشكل عقلاني الاتجاهات الرومانسية والمثالية إلى تصور ما كانت عليه العصور القديمة أيديولوجيًا وميتافيزيقيًا. وظهرت في تلك الأثناء مشكلة قديمة تصدرت من جديد مدرسة بحث وعرض تاريخ بني إسرائيل في العهد القديم، و وهي: الأعتقاد بالله كعلة أولى لا يوحى بها مذهب الربوبية العقلي، وهي كيف يرتبط الدين والتاريخ معًا؟ وقد حير حَلُّ هذه المسألة المذهب الرومانسي (هيردر) والمذهب المثالي (خاصة فاتكى). وكان من الممكن جدًا حتى زمن فلهاوزن إدراك التداخل بين الدين والتاريخ في عملية تطور مُركبة بصورة متناغمة. وطُرحت المشكلة القديمة بشكل جديد تمامًا لصورة التاريخ من خلال الاكتشافات والحقائق خارج الكتّاب المقدس. وتوقف نسج خيالات التطور التاريخي. وظهرت إشكالية الدين مرة أخرى وبخاصة تاريخ الدين في نهاية القرن 19. وسنتناول في الفصل 12 من بحثنا "مسألة الدين". ومع ذلك يجب أولًا مناقشة الجوانب الدينية الحضارية للاكتشافات الأثرية، بعدما تم عرض الجوانب التاريخية للتوجه الجديد.

71. موازنة نصوص الشرق الأدنى القديم بنصوص العهد القديم

توجد ضمن الاكتشافات في منطقة بلاد الرافدين أوصاف ملحمية وشعرية عن خلق الكون، فالنصوص التوراتية التي كانت تُعد حتى تلك اللحظة وثائق أصلية نالها التشكيك بدرجات متفاوتة، ووضعت فجأة في ضوء الوثائق البابلية بصورة أساسية. وقد اكتُشف التشابه في تصورات علم الكونيات وفي عملية خلق الكون. وأظهرت ملحمة الخلق البابلية إنوما إيلش بعض التوافقات مع حكايات العهد القديم عن حدث الخلق[1]. وتسود الفوضى في البداية (وفقًا لعرض الملحمة البابلية) عالم ما قبل الخلق. ويظهر البحر الأول الهائج أشبه بالتنين أو المارد الضخم. ثم يتسلح إله شمس الصباح وإله الخلق مردوخ لمقاتلة التنين، فيهزمه مردوخ ويشطر جسده إلى نصفين، ورُفع النصف الأول ليشكل قبة السماء، وشكّل الإله من النصف الثاني الأرض، ثم خلق الأجرام السماوية، تلتها النباتات والحيوانات، وفي النهاية وضع مردوخ الإنسان على الأرض. ومن الجدير بالملاحظة أنه عند المقارنة مع التوراة تظهر حقيقة أن الإصحاح الأول من سفر التكوين يعتبر الغمر هو حالة ما قبل الخلق، وأن أعمال الخلق هنا تطابق أعمال الخلق هناك في معالمها الأساسية، وأن خلق الإنسان يشكل نهاية الحدث. وعلاوة على ذلك يمكن أيضًا اكتشاف آثار صراع فوضوي أسطوري في العهد القديم (المزامير 89:10-11 وغيرها). وقد أثارت المطابقات تساؤل حول تبعية النصوص التوراتية للنماذج البابلية القديمة. وعلاوة على ذلك خضعت الحكاية التوراتية الأصلية بأكملها عند المقارنة لنقد شديد مع وثائق أسطورية دينية من بلاد الرافدين. وبإبراز التشابه الواضح أدى منهج البحث إلى مجموعة كبيرة من المشاكل. ونذكر بوجه خاص فقرة من ملحمة جلجامش تدور حول الطوفان العظيم[2]. وكيف تُفسر الأخبار الخاصة بالطوفان بأنها تتفق في التفاصيل مع حكاية الطوفان التوراتية؟

---

[1] H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, 1909, 2. Aufl. 1926, S, 108 ff.

[2] A. a. O. S. 147 ff.

نقدم الاقتباس التالي لتأكيد الموازنات وتناول الاختلاف: "يظهر التشابه بشكل واضح مرة أخرى في قصة الطوفان العظيم. فالحكاية التوراتية معروفة، وتوجد القصة البابلية في ملحمة جلجامش البابلية القديمة والتي أصبحت مشهورة جدًا في العصر الحديث. وتتكون الملحمة من اثني عشر لوحًا، وتحكي مغامرة الملك جلجامش وسعيه الحثيث لحياة أبدية. وعلى أي حال تعود حلقة فريدة في القصيدة إلى العصر القديم، وربما في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد، حيث يعرض اللوح الحادي عشر وصف الفيضان. وهي مثل الحكاية التوراتية تخبر أيضًا عن رجل متدين يسمى أوتنابشتيم (أيضا خيستروس) الذي أنقذ عبادة الرب، وبنى لذلك سفينة أخذ فيها من الحيوانات، وفي نهاية الطوفان أمر حمامة بالطيران، ثم سنونو وأخيرًا غراب. فالتوافق هنا مذهل، ولا يمكن إنكاره. لكن توجد هنا أيضًا اختلافات واضحة وهي أكبر وأعمق من التوافقات. ويمكن القول إنه يوجد عالم مختلف بينهما. فهنالك ديانة توحيد سامية، وهنا تعدد آلهة بكل نقاط ضعفه واضطراباته. والآلهة نفسها مفزوعة من الفيضان، فهي تفر إلى السماء وتتذلل من الخواء مثل الكلاب. وعندما أُحضر القربان تجمعت الآلهة كالذباب حول القربان. وهذا يدل على وجود نقاط تماس، ولكن في نفس الوقت يوجد توضيح وإعادة صياغة بشكل أكثر سموًا من جهة، وأثار إعادة تشكيل نمط أو فوضى من جانب آخر (رودلف كيتل - علم العهد القديم ، 1921 ، ص 12 والتالية).

لقد ثُبِّتَ في مجال الموروث القانوني اعتبار كل الفرضيات العقائدية التي ادعت أصالة الوحي لقانون العهد القديم فرضيات قد عفا عليها الزمن. فشريعة حمورابي التي استولى عليها العيلاميون من الإمبراطورية البابلية ونقلوها إلى سوسا كشفت عن وجود تقاليد قانونية تعليمية متميزة في الشرق القديم[1]. وقد استوعب بنو إسرائيل عناصر هذه الحضارة القانونية المتطورة جدًا. كما كشفت المقارنات بين سفر العهد في العهد القديم وشريعة حمورابي عن تطابقات مثيرة للدهشة. وكان من البديهي أن يكون الميل حاسمًا لتأكيد التطابقات فقط. ووجدت التخمينات القديمة وعرض الأدلة الأولية ومدخل الربوبية العقلاني تأكيدًا مقنعًا. وكان القانون الإلهي مجرد حالة خاصة من القانون الطبيعي العام. هكذا تم استيعاب الإصدارات الأولى المنشورة من شريعة حمورابي.

---

(1) A. a. O. S. 380 ff.

بطبيعة الحال لا يمكننا هنا تناول المزيد من التفاصيل. ولكن تبينت صورة جيدة عن التغيرات تحت تأثير الاكتشافات الجديدة في بحث العهد القديم، نقلها رودلف كيتل في كتابه "علم العهد القديم في أهم نتائجه" (1909، 1921). وقد تم طرح السؤال المهم في بداية القرن 20، وهو إلى أي مدى يمكن من خلال الاكتشافات في المجالين التاريخي والديني تحقيق نتائج مؤكدة للبحث في العهد القديم؟[1]. وقد كان كيتل متحفظًا بحذر وبدرجات متفاوتة من الثقة حيال ذلك. وقال إنه يتطلع إلى الوقت الذي يميل فيه إلى الانبهار بحقائق الوثائق التاريخية والدينية باعتبارها عملاً عقلياً ونقداً ذاتياً. وقد برزت من مقارنة النصوص غير التوراتية والنصوص التوراتية فرضيات وعلاقات غير قائمة على أساس علمي. وكانت هذه أزمة وقع فيها بحث العهد القديم. وقد أخذ فريق بالمطابقات، في حين ركز فريق آخر على الاختلافات، وأقام فريق ثالث جسورًا من فرضيات أخرى. وقد اتضح في تلك اللحظة وجود وجهات نظر متطرفة من مجموعة ما يسمى "الشمولية البابلية" لموقف راسخ لا لبس فيه وواضح وجلي (قارن مبحث 73).

72. علم الأشوريات

أشير في المبحث (69) إلى الحفريات في بلاد النهرين. وهنا نتحدث عن علم الأشوريات الذي أعاد اكتشاف العالم القديم من جديد. وقد بحث علم الأشوريات في اللغات والحضارات ودرس تطورها. ومع ذلك فإن التسمية "علم الأشوريات" ليست صحيحة تمامًا، خاصة عندما تكون الأولوية للبابليين وأسلافهم السومريين والأكديين. ويمكن الإشارة باختصار إلى تاريخ علم الأشوريات وكيف تشكلت البدايات[2]. لقد

---

[1] R. Kittel, Die testamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 4. Aufl. 1921, S, 2f.

[2] انظر:

- E. A. W. Budge, The Rise and Progress of Assyriology, 1925.
- F. M. Th. de Liagre-Böhl, RGG3 Bd. 1, Sp. 655 ff.

اشتهرت في البداية النقوش الأخمينية من برسيبوليس. وكانت هذه النصوص بثلاث لغات (فارسية وعيلامية وبابلية)، وقام ج. ف. جروتنفيند في عام (1802) بفك رموزها بالخط الفارسي. وبشكل مستقل نجح هنري رولنسون في ترجمة الأعمدة البابلية في نقش داريوس الأول المدون بثلاث لغات. ويُعد رولنسون بعمله العظيم عن "النقوش المسمارية في غرب آسيا" (1870 - 1884) المؤسس الفعلي لعلم الأشوريات. وأسفرت جهود رولنسون والأيرلندي هنكس عن قائمة بالعلامات الأولى التي أُلفت في الأعوام (1852-1855). وكان جورج سميث (1840 - 1872) تلميذ وخليفة رولنسون وهنكس، قد عمل على ألواح من مكتبة الملك الأشوري أشوربانيبال التي نُقلت إلى المتحف البريطاني. وكان جورج سميث أول شخص يغوص ويتعمق في أسرار ملحمة الخلق البابلية وقصة الطوفان. ولكن يجب ذكر فريدريش دليتسش المؤسس الحقيقي لفقه اللغة الأشورية. ففريدريش دليتسش (1850-1922) هو ابن عالم العهد القديم، العالم فرانس دليتسش (قارن مبحث 59)، وبصفته تلميذًا لإيبرهارد شرادر وخليفة له فقد قام بالتدريس في برلين. ويدين له علم الأشوريات بالفضل في البناء الدقيق لعلم النحو وعلم المعاجم.

تنعكس الإنجازات المهمة لفريدريش دليتسش في مجال علم اللغة الأشورية في عناوين أعماله الرئيسة وهي : "النحو الأشوري" (1889)، (1906)؛ "معجم أشوري" (1887) وما تلاه؛ "معجم أشوري" (1894-1896)؛ "نشأة أقدم نظام كتابة أو أصل علامات الخط المسماري" (1897)؛ "النحو السومري" (1914)؛ "فهرس الكلمات السومرية" (1914). وقدم دليتسش في مجال النقد النصي للعهد القديم أيضًا كتابه عن "أخطاء القراءة والكتابة في العهد القديم" (1920) الذي يعد إنجازًا مهما حتى اليوم.

بالإضافة لذلك فقد حظي البحث في اللغة الأشورية بدعم كل من: ج. كولر، وإي دورمي، وأ. أونجناد. وكان هـ .تسيمر، وف. هومل، وب. ينسن تلاميذ عالم الآثار البرليني فريدريش دليتسش، وسوف نعود لأعمالهم فيما بعد. وبرز في ألمانيا بجانب دليتسش، الباحث هوجو فنكلر (1863-1913)، وما زالت إنجازاته يُحتفى

بها. ويجب في النهاية ذكر ألفريد يرمياس الذي كان قسًا لكنيسة لوتر في لايبزج، والذي اشتغل في حياته على الدراسات الأشورية وكتب بعض الأعمال المهمة عن الحضارة الفكرية للشرق الأدنى القديم وأهميتها لبحث العهد القديم.

السؤال الذي يجب تتبعه هو: ما أهمية الأبحاث الأشورية التي أُنجزت ولا تزال تنجز بالنسبة لتفسير العهد القديم وفهمه؟ لقد قدم أي. شرادر بدراساته عن "نقد وشرح ما قبل التاريخ التوراتي" (1863) أول إسهام في سلسلة أبحاث تتناول العهد القديم. وتعلن هذه الدراسات عن قيمة الأبحاث الأشورية لعلم العهد القديم. وقد اهتم علم الأشوريات من البداية بتأثيرات البحث النصي على تفسير العهد القديم. وقد بدا ذلك واضحًا جليًا عند هوجو فنكلر وهاينرش تسيمرن في عملهما "الخط المسماري والعهد القديم" (1872، 1901). ويدين علم العهد القديم بالفضل لهوجو فنكلر في كشف القضايا التاريخية والنصية والتاريخية الدينية المختلفة. وكان كتابه "تاريخ البابليين والأشوريين" (1892) قد دفع الباحثين في تاريخ بني إسرائيل لفحص المعلومات التاريخية وتصحيحها. و"بتحقيقه خطابات العمارنة" (1896) و"قوانين حمورابي" (1904) اشتهرت كنصوص رئيسية في تفسير العهد القديم. وأصدر ه. جريسمان كتابًا عن" نصوص الخط المسماري عن العهد القديم" (1892، 1909[2])، وكان ذلك قبل كتابه "نصوص الشرق القديم"، الذي درس فيه أوجه التشابه من عالم بلاد الرافدين وفهمها. وقد تناول في كتابه "أبحاث الشرق القديم" (الجزء الأول 1893، الجزء الثاني 1898، الجزء الثالث 1902) العديد من بعض القضايا في علم العهد القديم. وكان تأثير فنكلر على بحث العهد القديم قويًا جدًا لدرجة أن أنصار فلهاوزن مثل يينتش صاحب الدراسة عن (التوحيد في الشرق الأدنى القديم وإسرائيل، 1906) وبنتسينجر في دراسته (علم الآثار العبرية 1907) وف. شتيرك في دراسته (الإمبراطورية الأشورية تحت حكم الأنبياء، 1908) قد غيروا موقفهم العلمي. وقد قام تسيمرن في كتابه الصادر عام (1889) بعنوان "علم الأشوريات باعتباره علمًا مساعدًا لدراسة العهد القديم والعصر

القديم الكلاسيكي" بوصف علاقات علم الأشوريات ببحث العهد القديم بشكل ممتاز. وكان هاينرش تسيمرن أيضًا هو من شجع على إصدار نصوص عن فهم أدعية الاستغفار والترانيم البابلية لـ : التعرف على التطابقات مع المزامير[1].

لكن لم يخل علم الأشوريات من الثقة المفرطة. وتشكلت في نشوة الاكتشافات رؤى عالمية متطرفة. وأسس هوجو فنكلر المذهب البابلي الشمولي[2]. فقد كان صاحب الرأي بأن أقدم صورة للعالم موحدة في ملامحها قد ظهرت في بابل وانتشرت من هناك في العالم كله. وافترض فنكلر كقانون أساسي لهذه الصورة تشابهًا بين صورة السماء وصورة العوالم، وكذلك بين الكون المتناهي في الكبر والكون المتناهي في الصغر، فكل شيء مرسوم في السماء. ويمكن ملاحظة سير الأحداث الدنيوية في الماضي والمستقبل من خلال مشروع الحساب الفلكي. كما أن كل التقارير التاريخية تدخل في باب هذا الحساب الفلكي أو علم أساطير النجوم الغامضة. وينقسم الكون إلى ثلاثة أجزاء كما في العالم الأرضي، والتي حددت علم الكونيات من خلال أغلفة السماء والأرض وتحت الأرض. ووفقًا لذلك يتركب عالم السماء من المجال الجوي والجزء الثابت (الأبراج) والمحيط السماوي. لقد انطلقت أفكار صورة العالم هذه من أرض بابل الأصلية إلى كل العالم. وهذه باختصار فرضيات المذهب البابلي الشمولي الذي تعرض للنقد ورُفض بشدة .وكان هذا الرفض من قبل علماء مثل العالم اليسوعي كولر في كتابه عن "في حرم بابل - التركيبات البابلية العامة وحقائق تاريخية دينية" (1910). كما انتقد إرنست سلين المبالغة وإهمال نظرة شعوب أخرى للعالم بسبب عنصر الوحدوية عند فنكلر[3].

---

(1) W. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, 1895; Ders,, Babylon. Hymnen und Gebete, Der Alte Orient VII, 3 (1905), XIII, 1 (1911).

(2) انظر:

H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit, 1907.

(3) انظر : RGG² Bd. V, Sp. 1827.

اقترب بيتر يانسن من المذهب البابلي الشمولي، لكن امتدت تراكيبه إلى ملحمة جلجامش فقط، التي استمدت منها كل الدوافع الأسطورية في الأدب العالمي[1]. وأوضح أنه لم تكن أساطير وخرافات العهد القديم فقط هي التي استمدت من نفس الأصل، وإنما أيضًا نصوص العهد الجديد. ووفقًا ليانسن فكل الشخصيات الإلهية الإنسانية لها صورتها الأولى في الإنسان الإله جلجماش، مثل: موسى وعيسى وبولس. ورغم أن يانسن لم يستطع أن يثبت وجود تأثيرات وعلاقات مباشرة، لكنه استعمل الخاصية الجدلية "التطابق" أو "التشابه". ومارس هرمان جونكل النقد الحاد في مقالة له عن كتاب يانسن[2]، حيث عاب على المؤلف أنه لم يجتهد بقدر كاف في توضيح مصطلحات "تطابق" و"تشابه"، وهكذا توصل إلى استنتاجات غريبة. وقدم جونكل عددًا من الأمثلة على ذلك، حيث أشار إلى أن يانسن قارن ماء النيل الذي حوله موسى إلى الدم مع الدم الذي ينساب في ملحمة جلجامش من الأسد (الأسطوري) الميت، والحية التي حولها موسى من العصا ذكرته بالعصا التي رسم بها ملك الآلهة في الملحمة البابلية شخصيات في السماء، وهكذا أصبح النقد مسيطرًا بكل سلاسة[3].

على العكس من ذلك كانت إسهامات عالم الأشوريات ألفريد يرمياس أكثر اعتدالًا، رغم أنه يُعد ممثلًا بحق للمذهب البابلي الشمولي، لكن مناهجه تختلف عن مناهج هوجو فنكلر. لقد كان يرمياس يرى أن السماء بالنسبة للبابليين ليست كتاب حساب، وإنما كتاب مصور. ويعتبر القانون الأساسي لرؤية العالم يتمثل في حب الفلك عند البابليين. ويتفق يرمياس مع فنكلر على ما يلي: الرؤية البابلية للحدث الأرضي ينبغي أن تكون باستمرار صورة من الحدث السماوي، وبالتالي تتشكل في السماء. "ما هو في الأعلى هو أيضا في الأسفل". فقد حدد علم الأنماط الأسطوري معرفة العالم كله. وبالإضافة إلى "دليل الحضارة الفكرية

(1) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I, 1906; Ders,, Moses, Jesus, Paulus, 1909; Ders,, Gilgamesch-Epos, Judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee, 1924.

(2) H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913, S. 149 ff.

(3) انظر أيضا : H. Greßmann, RGG¹ Bd, III, Sp. 292 f.

في الشرق القديم" (1913) وغيره من الدراسات الأخرى تستحق الانتباه بوجه خاص، هناك الكتاب واسع النطاق "العهد القديم في ضوء الشرق القديم" (1905 ، 1916 [2]).
لقد عُرضت اتجاهات الكتاب وأهدافه في المقدمة. فجاء في مقدمة الطبعة الأولى : "الكتاب ككل يهدف إلى الاعتراف بالصيغة التي عرض بها الكتاب المقدس الأحداث ليس في جوهرها فقط، وإنما التشجيع على فهم مضمونها". وقد وضع البحث القيمة الأساسية في بحث الموروث. لقد انشغل النقد بمجموعتين من الموروث، وهما موروث ما قبل الديني الذي تناوله النقد الأدبي، وموروث ما بعد الديني الذي كشف عن شكل النص الموروث. لكن جوهر الأدب التوراتي لم يضعفه الفصل بين اليهوي والإلوهيمي وبحث النصوص النقدية والتوضيحية للنص الماسوري والترجمة السبعينية والبشيطا/ الترجمة السريانية البسيطة إلخ. لا نريد بأي حال أن نقلل من قيمة هذا البحث، بل نؤكد على قيمته الكبيرة. ولكن تظل دراسة المضمون هي الأهم. إن فضل علم آثار الشرق يكمن في دفع بحث المضمون إلى اتجاهات جديدة والإسهام بحسم في فهمه. "وظهرت في مقدمة الطبعة الثانية "السمات المميزة" للعهد القديم تجاه الخصومات النقدية العديدة : "أستطيع الاتفاق مع أولئك الذي يبحثون تاريخياً عن الوحي في عالم العهد القديم. إن التصور الإسرائيلي عن الرب وتوقع الخلاص ليس نتيجة لأفكار إنسانية متنامية في مجالات مختلفة في الشرق القديم، وإنما هو الحقيقة الأبدية وتنوع لطريقة التفكير في الشرق. وتتدرج أشكال التفكير هذه إلى رؤية موحدة للعالم ترى في الأشياء والأحداث الأرضية صوراً لأشياء سماوية مرسومة في صور الأجرام السماوية". وتعرض هذه التوضيحات الأخيرة بجلاء كيف فهم يرمياس طابع طريقة التفكير البابلية الشرقية في العهد القديم. لقد سمح مذهبه البابلي الشمولي الاعتراف بالوحي المنقول تاريخياً باعتباره "حقيقة أبدية" في قانونها وقيمتها. وترتبط العقيدة اللوثرية في فهم الكتاب المقدس لدى قس مدينة لايبزج مع أفكار الزمن الفلكي بالاضافة إلى تصوف فريد وعلم أنماط أسطوري. لقد كان علم العهد القديم من شرادر حتى يرمياس موجوداً تحت تأثير شديد لأبحاث علم الأشوريات وفهم متطرف للمذهب البابلي الشمولي. وفصل مهم في هذا التطور هو الصراع بين بابل والكتاب المقدس.

73. الصراع بين بابل والكتاب المقدس

بينما اكتسب علم الأشوريات أرضية أكبر في علم العهد القديم- خاصة عندما فتح له أوجست ديلمان وكارل بوده منفذًا- كان الجمهور العريض لا يزال جاهلًا أو منغلقًا أمام الاكتشافات الهدامة. ومن الأسئلة المطروحة، السؤال التالي: هل يمكن للكتاب المقدس المطالبة باعتباره وحيًا إذا كانت حكايات نشأة العالم والطوفان البابلية في الأساس أقدم من الوثائق الكتابية؟، وهذا السؤال يثير المشاعر. لقد تجرأ فريدريش دليتسش بالمضي قدمًا للإجابة عن ذلك. وقد ظهر في الثالث عشر من يناير (1902) بمحاضرته الشهيرة بعنوان "بابل والكتاب المقدس" أمام جمهور كبير. وعرض دليتسش أهمية الاكتشافات في بلاد الرافدين أمام جمعية المستشرقين الألمان في برلين.

تابع المتحدث الإشارة إلى الاعتبارات الآتية: ما غرض هذه الجهود في الأرض البعيدة الموحشة المليئة بالمخاطر؟ وما جدوى هذه الحفريات المكلفة في حطام من آلاف السنين وفي المياه الجوفية حيث لا يوجد ذهب ولا فضة؟ وما الغرض من تنافس الأمم للاستحواذ بالحفر في هذه التلال المقفرة؟ ومن ناحية أخرى ما فائدة التضحية المتزايدة على ضفتي شاطئ المحيط للحفريات في بابل وأشور ؟ .وقد تمت الإجابة على السؤالين، وإن لم تكن كافية، ولكنها جيدة فيما يتعلق بالسبب والغرض، والإجابة هي: الكتاب المقدس[1]. وأشار دليتسش على الفور بهذه الأفكار إلى الانتباه إلى حقيقة الأبحاث الأثرية المثيرة في منطقة دجلة والفرات. وقد تقدمت في مجالات ما قبل التاريخ التوراتي واكتشف سياقات جديدة. فماذا يختبئ وراء ذلك؟ فكل مصدر جديد كان محاطًا بسر غريب. فهل توغل الباحثون في الأسرار الجديدة عن أصل العالم؟ هل ظهرت خلفيات موروث الكتاب المقدس التي كانت في السابق مبهمة تمامًا؟ ويمثل فريدريش دليستش في الواقع الرأي القائل أنه

[1] Babel und Bibel 1, 1902, 1905^5, S. 5; es folgten die Abhandlungen: Babel und Bibel II, 1904; III, 1905.

بمساعدة علم الآثار وعلم الأشوريات ، يكون احتمال الفوز في النهاية "بالصواب مثل القلب لرؤية مُرْضية للعالم" [1]. وهنا يكمن بيت القصيد لحل اللغز في مجمل صراع بابل- الكتاب المقدس. وتدفع أفكار التنوير فيما يخص اكتشافات العالم القديم لأن تجد لها مكانة دينية وأيديولوجية جديدة. فبتلقي النصوص البابلية والأشورية أمكن العثور على أيديولوجية جديدة لا تتعارض مع العقل، ولكنها تلبي بعناصرها الدينية الحاجة للتدوين. وقد رأى فريدريش دليتسش في الثورة التي أحدثها علم الأشوريات في علم الكتاب المقدس فرصة لإحداث نوع جديد من التنوير بتنوير جديد متحسسًا ما يدور حوله على نطاق واسع. ورغم أنه أراد إعلان نتائج بحثه وتدريسها وتعليمها، لكن كان تقريره محددًا بلهجة واضحة لا لبس فيها، إذ يقول: "ومن المؤكد أنه لو أمكن لمجموع المعارف الجديدة المكتسبة أن تخرج من حدود حجرات الدراسة بصورة احترافية إلى الحياة في الكنيسة والمدارس، فسوف تحرك حياة الناس والشعوب بشكل أعمق، وتكون أكثر من الاكتشافات الأكثر تميزا في مجال العلوم الطبيعية. وظهر عندئذ الاقتناع بشكل أعم بأن نتائج الحفريات البابلية والأشورية تشير إلى عصر جديد سواء في فهم العهد القديم أو الحكم عليه، وسيبقى الارتباط شديدا بين بابل والكتاب المقدس في كل العصور"[2].

إن خليطًا من الكتاب المقدس وبابل "سيمد العقل والقلب بأيديولوجية مُرضية". وقد تصرف دليتسش في كتابه عن "الخداع الكبير" بشكل أكثر تطرفًا، ولكنه حاول ذلك في البداية عبر مادة خليطة غير متلائمة. والاضطراب الهائل الذي حدث تحت تأثير مصادر الشرق الأدنى القديم، هو العثور على التعبير الملائم في الدين البابلي- الكتابي. أما كيف حكم دليتسش على هذا الاضطراب فيمكن رؤيته في من الاقتباس التالي إذ يقول: "كيف تغيرت الأزمنة! داود وسليمان عام 1000 قبل

---

[1] Babel und Bibel I, S. 6.

[2] A. a. O. S. 6.

الميلاد، وموسى عام 1400 وقبله بثمانية قرون إبراهيم، وأُعد كل واحد من هؤلاء الرجال لرسالة، وعلى ما يبدو كان كل فرد فريدا في نوعه، وهو ما فوق الطبيعي، لدرجة أن المرء قد صدق أيضًا الحكايات من بدء العالم والإنسانية، وأنه توجد أرواح. نعم ولايزال يوجد غموض محيط بسفر موسى الأول. والآن بعد أن فُتحت الأهرامات والقصور الأشورية ، بدا أن بني إسرائيل ونظام كتّابتهم هو الأحدث بين جيرانه. وفي وقت متأخر من هذا القرن شكل العهد القديم عالما مستقلا بذاته، فتحدث عن أزمنة يمتد العصر القديم الكلاسيكي إلى أحدث حدودها الأخيرة، وتحدث عن شعوب لم يذكرها اليونان والرومان مطلقًا أو ذكروها بشكل سطحي فقط"[1]. لقد تغير كل شيء. و خرج العهد القديم من هالة عصر ما قبل التاريخ التي أحاطت به. وفَقَدَ سلطته. لقد تفوقت عليه نصوص بلاد النهرين. ولفت فريدريش دليتسش الانتباه مرارًا وتكرارًا إلى أن :" "جدران العهد القديم الأخيرة تسقط الآن وتتوارى فجأة إلى الخلف وتهب رياح منعشة من الشرق يصاحبها قَدْرٍ وفير من الضوء ينير الكتّاب المقدس كله بشكل أكثر قوة لارتباط العصر العبري القديم من البداية حتى النهاية ببابل وأشور"[2].

لقد رتب دليتسش في محاضرته نتائج البحث الواحدة تلو الأخرى. وأراد أن يُظهر قوة العلاقة بين بابل والكتّاب المقدس . وتكشف لغته خلال المحاضرة عن تقديره لقيمة وأهمية النصوص البابلية والأشورية. وكمثال مميز يذكر ما يلي: "عندما غزت قبائل بني إسرائيل الاثني عشر أرض كنعان، جاءت إلى أرض كانت مِلْكًا للحضارة البابلية بشكل كامل. وكانت هناك سمة صغيرة مميزة هي أنه عند غزو ونهب أول مدينة كنعانية، أريحا، حيث أثار نَهْم عخان رداء بابلي (يشوع7: 21). ولم تكن الصناعة هي المُوَجِهة في الأرض فقط وإنما أيضا التجارة والقانون والعادات والعلم عند البابليين.

---

(1) A. a, O. S. 6 f.

(2) A. a. O. S. 7.

هكذا ندرك فجأة لماذا العملات والمقاييس والموازين والشكل الظاهري للقوانين وغيرها بابلية"[1]. وفي ضوء هذه النتائج وغيرها طالب دليتسش بمراجعة شاملة لمعرفة مدى تشبع حضارة فلسطين كلها بالحضارة البابلية. وطبقًا لرأيه لا يمكن فهم التقاليد والمؤسسات الدينية إلا انطلاقًا من بلاد الرافدين فقط. ومن ذلك مثلًا: من أين جاء تقديس يوم السبت؟ بالطبع جاء من البابليين؛ لأن النصوص البابلية تؤكد وجود يوم هناك باسم "شبتو"[2]. وقد تمت الإشارة إلى تفاصيل كثيرة، ومنها بديهيًا بوجه خاص الإشارة إلى حكايات نشأة العالم والطوفان من بلاد الرافدين. وتُعرض باستمرار المادة القادمة من الشرق باعتبارها عنصرًا منيرًا ولامعًا وتنويريًا، بينما يمكن أن يلمع العهد القديم فقط في بريق النصوص الأجنبية.

لقد أثارت المحاضرة عاصفة من السخط. وكان هذا شيئا جديدا. لأنه حتى الآن وجب أن يفكر علم العهد القديم في أساليب ومهام جديدة في تناول مصادر الشرق الأدنى القديم. وهكذا أشارت الكتابات المضادة لدليتسش وآخرين إلى وجود اختلافات كبيرة بين الحكايات التوراتية القديمة والأساطير البابلية، وبين تشريعات قوانين بلاد الرافدين وقوانين العهد القديم. وكانت الاختلافات أكثر تفصيلا وتفسيرا. ولكن فريدريش دليتسش لم يهتم بكل هذه الحجج، ولم تجد أيضًا الأبحاث الدقيقة في مدرسة تاريخ الدين أي انعكاس لديه. لقد أصبح في حكْمِه أكثر وضوحًا وتطرفًا. وفي عام (1921) يقول في مقدمة كتابه عن "الخداع الكبير": "مضى عصر بابل- العهد القديم. خمسة عشر كراسة كبيرة من المقالات في جرائد ودوريات وكتيبات أمكن حرقها بعد مراجعتها، وتبقت عشرة أو إحدى عشرة من الكتابات المضادة تم تمحيصها بترو، ولكنها لم تستطع أن تدفعني إلى أن أغير الآراء من أساسها والتي مَثَّلتها في محاضراتي عن "بابل والكتاب المقدس" وفي كتابات صغيرة"[3]. وربما تتضح الاستياءات المتزايدة من تقرير حكى فيه دليتسش عن

---

(1) A. a. O. S. 31.

(2) A.a. O. S. 31 f.

(3) Die große Täuschung, 1921, S. 5.

مواجهات محتومة مع أستاذ جامعي -لم يذكر اسمه- متخصص في علم العهد القديم قائلًا: "سمعت كطالب شاب ليبرالي من عالم شهير في فقه العهد القديم محاضرة بعنوان "مقدمة في العهد القديم" وتعلمت هناك ذات يوم أن السفر الخامس لموسى، أي سفر التثنية، يشهد أن موسى لم يؤلفه مطلقًا ولم يدونه، وأنه أُلف بعده بسبعة قرون لغرض محدد. لقد خرجت من عائلة لوتر ية أرثوذكسية يمينية ملتزمة، ولأن ما سمعته أقنعني، فزرت في نفس اليوم معلمي في وقت المقابلة، حيث أفلتت الكلمة من لساني فيما يتعلق بأصل سفر التثنية. إذن هل السفر الخامس لموسى هو ما يسميه المرء تزييفا؟ الإجابة هي كلا، لا سمح الله! ومن المحتمل أن يكون حقيقيا، ولكن مثل هذا الشيء لا يمكن أن أقوله لك! هذه الكلمة "لا سمح الله" مازالت ترن في أذناي حتى اليوم. لأني لم أفهم أبدًا لماذا لا يجب الكلام في هذا الأمور الخطيرة ونطق الحقيقة"[1].

إذا كانت الكتابات عن موضوع "بابل والكتاب المقدس" قد كانت "منفتحة للغاية"، فإن كتاب "الخداع الكبير" يعرض آخر ما وصل إليه الأمر من تطور الرأي الحادث لفترة طويلة في الخطاب الوعظي. وحذف دليتسش " العناصر المسيحية المميزة" في العهد القديم ورفضها رفضًا واضحًا اعتمادًا على شلايرماخر. وميز هذه الأفكار اقتباس طويل من "الملاحظة الختامية". وكتب دليتسش: "البقايا المحفوظة مصادفة من الأدب العبري القديم الذي اعتدنا تسميته 'العهد القديم'، ويضم- مثل كل الكتابات الموروثة من العصر القديم- أشياء قيّمة كثيرة في الناحية الدنيوية والحضارية والأدبية والتاريخية الدينية. وهي، مثل الشواهد البابلية والعربية والفارسية والهندية وغيرها في الشعر والنثر، غنية بالمحسنات اللغوية والأمثال العميقة والملاحظات الفلسفية العميقة والمبادئ الأخلاقية الجادة. لكن كل أسفار العهد القديم هذه بداية من سفر التكوين حتى سفر دانيال ليس لها أهمية مطلقًا في المسائل الدينية بالنسبة لنا، وخاصة بالنسبة لنا نحن المسيحيين. وينطبق الشيء نفسه على أسفار الأنبياء والمزامير

---

[1] A. a. O. S. 5.

والتي يجب تناولها بشكل خاص، حيث تترسخ فيها أحكامًا مسبقة. وينطبق الشيء نفسه أيضا في الأسفار النبوية والمزامير حيث تنبعث منها روح دينية حقيقة. وتخدم بعض المزامير وجمل منها الشعور المسيحي، طالما يُرفع يهوه فوق حدوده الضيقة بشكل منافٍ للحقيقة، أو كما فعل لوتر ، الذي محا اسم يهوه تمامًا وأعاد صياغة المواضع الأكثر أهميةً من خلال ترجمتها. لكن هذه الأقوال وبنات الأفكار أضعف من أن تحقق هذا لكي يتم الاعتراف بأدب العهد القديم ككتاب دين مسيحي. وعلى العموم، فإن الحقيقة هي أن اليهودية تنتمي للديانات الوثنية (جوته)، وأن اليهودية والمسيحية منفصلتان من خلال حاجز مرتفع، وهذا ما أكده فريدريش شلايرماخر في كتابه عن العقيدة المسيحية بقوله: 'رغم أن المسيحية الحقيقية توجد في ارتباط تاريخي خاص مع اليهودية، ويخص ذلك وجودها التاريخي وغرضها. وهكذا نتصرف المسيحية مع اليهودية والوثنية على قدم المساواة'...إن الكلمة المسموعة كثيرًا والحساسة والتي جلبتها اليهودية للعالم، وهي 'خلاص العالم'، ينبغي أن تفسح المجال إلى الأبد للعبارة التاريخية المشكوك فيها بصورة قليلة 'إن اليهودية قتلت مخلص العالم'[1]. هكذا ينتهي التوجه عالي النبرة لفريدريش دليتسش نحو الوثنية البابلية إلى: عنصرية متطرفة في العهد القديم ومعاداة السامية. واستنتج بأنه تحول ليكون نذير "المسيحين الألمان"، عندما أعلن أن "ما يسمى بالعهد القديم ضروري بالنسبة للكنيسة المسيحية والعائلة المسيحية بشكل كامل. ولا ننصح بأن نستغرق من وقت لآخر في الأفكار العميقة، التي فكر فيها عظماء الفكر الألماني عن الرب والآخرة والخلود، وكيف اختيرت وجمعت بالترتيب بشكل ممتاز في الكتاب المقدس- الجرماني لفليهلم شفانر (1918)"[2].

هكذا يجب أن نذكر أن كل علماء الأشوريات المشهورين يخضعون لأفكار أيديولوجية متطرفة. وقد ظلت أفضالهم في علم اللغة الأشورية وكتابة التاريخ وعلم

---

[1] A. a. O. S. 95 f.

[2] A. a. O. S. 97.

الآثار وعلم الدين لا يمكن إنكارها، وظلت إسهاماتهم عن العهد القديم مهمة، طالما هم خارج دائرة الأيديولوجية. ويتضح عند علماء الأشوريات بشكل عارض أن البحث النقدي لا يسمح بأي "حيادية". ويقع الناقد دومًا عند البحث في أزمة، عندما يطلب منه اتخاذ قرار في مسألة ما. وإذا لم يعرف بعض علماء العهد القديم ضرورة مثل هذا القرار في نطاق التفكير في موضوع بحثهم أو لم يحثوا هذا القرار بتوضيحات غير متحجرة في مجال الحدود بين علم الأشوريات وعلم العهد القديم تصبح الملامح حادة وواضحة للغاية.

لكن المهام التي طرحها علم العهد القديم قد صاغها كارل مارتي في خطاب عمادته في الخامس والعشرين من نوفمبر (1911) أمام جامعة بيرن إذ قال: "... يجب الآن أن تصبح السمة المميزة للتاريخ والدين أكثر دقة وتحديدًا أكثر مما كانت عليه في الماضي، لا سيما بالمقارنة مع الديانات الأخرى. لم يعد المرء يكتفي بأحكام عامة وملاحظة العهد القديم كشيء موحد. ويجب أن يسير بخطى نحو التمييز بين منطقة المرتفعات المختلفة التي احتلتها ديانات الشعب والأنبياء والشريعة، وهذا يؤدي بلا شك إلى تقديس خاص لأنبياء إسرائيل والطبيعة الخاصة لدينهم، وعندئذ سيُعرض أصل العهد القديم بأوضح شكل من الأشكال" (موقف ومهمة علم العهد القديم في الحاضر، 1912، ص 26).

الفصل الثاني عشر

مسألة الدين

74. نشأة علم الأديان

نشأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تخصص جديد في مخطط العلوم، هو تخصص علم الأديان. وبظهوره لم تتأثر فقط أبحاث العهد القديم بشكل يجعل تأثير إسهاماته الجديدة عن موضوع "الدين"، بل أسهم علم الكتاب المقدس -وبصورة خاصة العهد القديم- بشكل كبير في حقيقة لفت الانتباه لمسألة الدين. ويضع دائمًا أمام عينيه مرارًا وتكرارًا : كيف وصل الأمر إلى تفوق علم الأديان على اللاهوت وأن يحدد بتساؤلاته علوم الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. وتحدث المصلحون من قبل مثل لوتر بشكل واضح عن موضوع "الأناجيل والدين" [1]، وتحدث كالفين بشكل منهجي في عمله "الدين المسيحي التقليدي". وفي عصر الأرثوذكسية أزيحت" المشكلة أو ألغيت من مسلمة خارقة للطبيعة، غير أن المذهب الإنساني طالب بشكل ملح بإبداء الرأي حول القضايا الأولية؟ إن توجه هذه الحركة الفكرية إلى الإنسان وعالمه أثار تساؤلات بسبب النقد التاريخي، وفي الوقت نفسه طُرح التساؤل عن سر الدين الطبيعي. وتتداخل عند جروتيس جهود كالفين الإصلاحية في محاولة لفهم منهجي للدين والدافع الإنساني القوي. غير أن مذهب الربوبية العقلاني اخترق بشكل فعال الجدار الأرثوذكسي الفاصل بين الوحي الخارق للطبيعة والدين الطبيعي. وكان هربرت فون شربوري البادئ بالمبادرة. وطالبت الطبيعة بحقها وتوغلت في وثائق الدين المحفوظة لعالم الوحي الكتابي. ووصلت هذه

---

[1] E. Wolf, Martin Luther – das Evangelium und die Religion, Theol. Ex. Heft 6, 1934.

الحركة ذروتها عند سبينوزا وهيوم. وتشكل في أوساط راديكالية في عصر التنوير الألماني تناقض حاد بين الدين الطبيعي والدين السماوي. وظهر للتنوير العقلي مفاهيم "الرب والخلود والفضيلة" باعتبارها طبيعة دينية فطرية لكل إنسان لتدبر الكتاب المقدس؛ وأثار الكتاب المقدس في مواجهتهم حركة خاصة غريبة تم رفضها بشكل ساخر ولكن سرعان ما تغلب اتجاهان وانتصرا بالتدريج، وهما: 1- الميل إلى الاهتمام الموسوعي عديم الاهتمام بالديانات، التي ينتمي إليها بدون أية مطالبة بأي امتياز بما في ذلك الكتاب المقدس. 2- كشف المحاولة التجديدية للتوفيق بين الدين السماوي والدين الطبيعي. وتنافس هذان الاتجاهان للتغلب على المذهب التنويري، لكن تم تجاوزهما من خلال إعادة توجيه بارع من هيردر وليسنج على النحو التالي: 1- حرر هيردر الاهتمام الموسوعي بالديانات من أي ملمح عقلي. وعلّم فن الشعور الجمالي- النفسي في التعبيرات الحياتية الدينية للشعوب وصبغ الاهتمام الموسوعي بالتجارب الإنسانية. وهكذا تم التوصل إلى المصالحة الأولى بين العقل والوحي. 2- وضع ليسنج في كتابه "تربية الجنس البشري" حجر الأساس لفهم متسام للدين المتوارث تاريخيًا، والذي يسعى أيضًا إلى مصالحة بين العقل والوحي. وسواء عند هيردر أو ليسنج فقد بدا الدين الطبيعي والدين السماوي معًا في عنصر شامل. ويبرز عندئذ الكتاب المقدس في تصور هيردر من خلال سلطة الوحي النبوية والشعرية أمام الأديان، بينما يرى ليسنج أن تربية الجنس البشري يدعمها الكتاب المقدس بمقدار خاص.

يجتمع الدين الطبيعي والدين السماوي بشكل أكثر التصاقًا في فلسفة التاريخ المثالية عند هيجل بالمعنى التاريخي الوراثي. ويعتبر الدين في الجانب المتسامي جزء من عملية العالم البادئة من تحقيق الذات الإلهية (الروح المطلقة) اللانهائية، وتصل فيها الروح المطلقة إلى الوعي بالذات في المتناهي. وبعبارة أخرى يعتبر الدين فهم ذات الرب فينا، والتي تستيقظ حيث تتغلب الروح المطلقة البارزة من نفسها على الطبيعة؛ فالدين والفلسفة يتطابقان لدى هيجل، ما دامت الفلسفة هي حدث فهم ذات الرب فينا. وهنا تكمن جذور أحد مهام فلسفة الدين الواعية. وهكذا رأينا كيف توغلت هذه

الأفكار في علم العهد القديم ووصلت لتأثير كامل عند فاتكى. ويمكن التعرف على نوع من فلسفة الدين المثالية في علم اللاهوت المعقد عند دى- فته. فبجانب العنصر الرومانسي الذي يعود إلى هيردر وشلايرماخر، يؤثر أيضًا عند دى- فته نقد الدين المنطلق من كانط وفريس.

من الجدير بالذكر بوجه خاص اعتقاد ارتباط الدين الطبيعي والدين السماوي الروحي عبر وجهة نظر تاريخية وعرقية وجمالية، وذلك منذ عصر ليسنج وهيردر وهيجل. وبسبب تأثير فلسفة التاريخ عند هيجل ساد بوجه خاص فكر التطور: في تنظيم متسام حيث تم تجاوز الحالات الطبيعية الغامضة واللاشعورية بنفحات من الروح اللانهائية، وانتصر الدين السماوي. وبهذا الطريق تمت المواءمة بين الدين الطبيعي والدين السماوي تاريخيًا ووراثيًا. ونجح فاتكى بوجه خاص في كسب تأييد كبير لهذا التصور، وبدا أنه رد على مشكلة الدين. وقد ساد وضوح الفكرة في كل مكان في علم اللاهوت: في تعديلات تاريخ الخلاص وكذلك بشكل بدائي في فهم التاريخ عند فلهاوزن، ولكن بدأت الأزمة تقريبًا في منتصف القرن التاسع عشر، واندلعت مسألة الدين من جديد، وهزت بقوة ليس لها مثيل الأشكال الصلبة لنظام التطور المثالي الحاسم حتى ذلك الوقت. وقد ذُكرت العوامل التي أحدثت وعيًا جديدًا منطقيًا في مسائل الدين وأحيت علم الأديان على النحو التالي:

1- أصبح "التجاوز" المتسامي للبيئة الإنسانية والطبيعية عند هيجل موضوعًا لاعتراضات حادة؛ فـ"الروح المطلقة" حاصرت أي تطور ذاتي في النطاق الإدراكي، ولم يُنظر لديانة الإنسان بأي تقدير، وقد تعالت أصوات ماركس وفويرباخ ونيتشه. وقُوض التسامي الفلسفي الديني في كل أشكاله المحددة والمحيطة بالحياة كلها. وفسر فويرباخ الدين من جانب "إنساني" متطرف باعتباره ناتجًا للروح الإنسانية الناشئة من نفسها وكمظهر خيالي للرغبة الحياتية الخاصة. وتمردت الطبيعة المحشورة في مخطط التطور والرافعة رأسها منذ عصور الإنسانية الربوبية العقلانية والتنوير ضد الروح

المطلقة الشاملة. ويتحدث فويرباخ صراحة قائلا: "أكره المذهب المثالي الذي نزع الإنسان من طبيعته. لا أخجل من ارتباطي بالطبيعة. واعترف بصراحة بأن تأثيرات الطبيعة لا تؤثر فقط في ظاهري وقشوري وجسدي، وإنما أيضًا في جوهري وداخلي، لدرجة أن الهواء الذي أتنفسه في الجو الصحو، ليس فقط من رئتي، وإنما من عقلي، وأن ضوء الشمس لا يضئ فقط عيوني، وإنما أيضًا يضئ روحي وقلبي. ولا أجد هذا الارتباط، مثل ما يراه المسيحيون، متناقضا مع جوهري، ولذلك لا آمل في الخلاص من هذا التناقض. كذلك أعرف أنني كائن وبالتالي فأنا ميت، وأنني لن أعود كما كنت فيما مضى، ولكني أجد هذا طبيعيًا جدًا، ولذلك أنا متصالح تمامًا مع هذه الفكرة"[1]. وهذا الاعتراض باسم الطبيعة ينكر على فلسفة الدين المثالية الحق في نظام تطوري محيط بالإنسان الطبيعي.

2- في منتصف القرن التاسع عشر صار الدين باعتباره موضوعًا للمعارف الفلسفية والمناقشات في مكانة مناسبة في العلم. وبالتالي لا يمكن تفويض الفلسفة ولا اللاهوت في حل إشكالية الدين. فالظاهرة البدائية يقابلها بحث موضوعي بمنأى عن مقدمات الفرضية اللاهوتية والفلسفية. وأصبح من الواضح أنه من الصعب دمج مسألة الدين في القطاعات اللاهوتية أو الفلسفية.

3- يعتبر توسيع الأفق شرطًا مهمًا لنشأة علم الدين. وقد فتحت مجالات جديدة في الحياة الدينية من خلال التنصير وعلم الآثار، وتراكمت المواد، واقتضى ذلك وجود عالم متباين من الظواهر الدينية تم تناولها موضوعيًا. ووجب تسجيل وبحث الاكتشافات في مجالات علم اللغة وفقه اللغة- الفيلولوجيا- والاثنوجرافيا وعلم الأساطير والفولكلور. وكتب شانتبي دى سوسيا قائلًا: "إن فك فقه اللغة شفرة الآثار في اللغات غير المعروفة حتى ذلك الحين، قد خطى بذلك خطوات بعيدة لدرجة أنه أوضح لنا كتابات الشعوب القديمة في الشرق في إصدارات كلاسيكية وتراجم يمكن

[1] L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, 5. Vorlesung, Ausgabe Kröner 1938, S. 41.

الاعتماد عليها، وأن بقايا الحضارات القديمة التي كانت مدفونة تحت الأنقاض لقرون عديدة، سلطت الضوء ليس فقط على بلاد النيل وبلاد الرافدين، بل تم جمع وتوضيح النقوش من أي مكان. ومن خلال تصريحات كثير من السائحين المثقفين والمنصرين دخلت القبائل الهمجية إلى دائرة الضوء، والتي لم ينشغل بها التاريخ السياسي مطلقًا وكان معظمها غير معروف فيما مضى. لحياة شعوب الحضارات القديمة والجديدة لا تُبحث فقط في طبقاتها العليا وإنجازاتها الأدبية، وإنما أيضًا في تعبيراتها الشعبية والعادات والتقاليد والخرافات"(1). ولقد أسهمت كل هذه الدراسات في تأسيس وبناء علم الأديان.

يجب الإشارة إلى ماكس مولر باعتباره الباعث لأول لانطلاقة علم الأديان. فقد رسم الطريق لعلم الأديان في كتابه "المقدمة"، ولخص نتائج أبحاثه في كتابه "دروس جيفورد". وأعلن مولر بشكل مقنع أهمية العلم الجديد واكتسب مستشرقين بارزين من أوروبا لأبحاث علم الأديان. وأثيرت المخاوف فيما يتعلق بمذهب اللامبالاة أو مذهب الشك. ووصف شانتبي دى سوسيا المهام المتطورة للفرع الحديث قائلًا: "إن مهمة علم الأديان هي بحث الدين وجوهره وظواهره. وينقسم هذا العلم طبقًا لطبيعته إلى فلسفة الدين وتاريخ الدين. ويرتبط الجانبان معًا ارتباطًا وثيقًا: فالفلسفة تصبح عبثًا وفارغة، إن تغاضت عن التحديد الاصطلاحي لفكرة الدين عن المادة الموجودة في الحقيقة، ولا يمكن لتاريخ الفلسفة التخلي عنه، لأن النظام والحكم ليس على الظواهر الدينية فقط وإنما توضيح أن الظاهرة ذات طبيعة دينية مشروطة من خلال فهم جوهر الدين. إن تاريخ الدين يقدم وصفًا لديانات القبائل الهمجية، المسماة: الشعوب البدائية، وهذا يعني تلك الأنواع من البشر الذين لا يملكون حياة تاريخية [مكتوبة]؛ وأن الغرض الأساسي لتاريخ الدين هو بحث التطور التاريخي لديانات الشعوب المتحضرة. ويشكل إيجاز الظواهر الدينية المختلفة وتجميعها (علم الظاهريات الدينية) الانتقال من تاريخ الأديان

---

(1) P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl. 1905, S. 3 f.

إلى فلسفة الأديان. هذا، ويناقش الدين وفقًا لجانبه الذاتي وجانبه الموضوعي، ويتضمن أيضًا جزءًا نفسياً وآخر ميتافيزيقياً. ويجب أن تحقق فلسفة الدين الحالية مهمتها بشكل بارز سواءً في البحث النفسي أو في البحث الاثني"[1].

لقد أوردنا هذا الاقتباس، الذي يبلغ مساره الفكري ذروته في الجملة الأخيرة، للتأكيد بوضوح على أن علم الأديان الحديث يحتل مكانة خاصة بين العلوم، ولكنه ليس مهيأً بعد للانفصال عن الأفكار الفلسفية الرئيسة التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. وقد حقق ردولف أوتو نجاحًا في هذا المقام. وفي تلك الأثناء حددت الأفكار الرومانسية لهيردر وشلايرماخر، والتصورات المثالية لكانط وهيجل، وأيضًا "تمردات" فويرباخ مبادئ البحث في علم الأديان. وتغلبت تصنيفات التطور التاريخي وحاولت أن توضح الحياة الدينية وراثيًا، غير أن مدرسة الأنثروبولوجيا الفولكلورية القديمة (تايلور) وضعت مبادئ فويرباخ في عملية تاريخية وراثية، وعرضت الدين باعتباره يمثل بناءً متواصلًا للاتجاه الروحاني: يريد الإنسان أن يوجد فيه في علاقة جيدة مع القوى لكي يحظى بحياة مُرضية. وهذا التوضيح قريب من فكرة فويرباخ الهادفة إلى تشكيل خيالي للرغبات الحياتية الخاصة. وكان فريزر مقتنعًا أيضًا بأن الدين هو السحر بعينه قبل الأديان.

لم يكن إدوارد بورنت تايلور (1832 - 1917) سوى أحد أهم الملهمين في دراسة علم الأديان فقط، بل كان معروفاً بوجه خاص باعتباره مؤسسًا للنظرية الروحانية. حتى وإن كان استعمال المصطلح غير دقيق وضبابي، وأن المقصود بالمذهب" الروحاني " هو الإيمان بالروح وينطلق من حقيقتين: 1 ـ انطلاق النفس الأخير من جسد شخص يموت، هذا الانطلاق يجعل الإنسان ميتًا.2ـ مظهر الميت، وأيضًا الحي أثناء الحلم، والناس البدائيون الذين يعتبرون واقعا. وقد استنتج الإنسان البدائي من هاتين الحقيقتين أن كيانًا قائمًا بذاته، هو قوة الروح، يسكن جسم الإنسان. لقد جمع تايلور مادة ثرية

(1) A. a. O. S. 4 f.

لتأسيس نظريته. ويمكن الإشارة إلى الأبحاث التالية فقط:" أبحاث في التاريخ البدائي للبشرية وتطور الحضارة" (1865، 1878[2])،وبالألمانية 1866)، "الثقافة البدائية" جزآن (1871) ،(1903[4])، وبالألمانية: بدايات الحضارة 1873)، "علم السلالات البشرية أو مقدمة لدراسة الإنسان (1881، بالألمانية 1883). و"عن تايلور" قارن شميت: "أصل فكرة الرب" الجزء الأول، (1926[3])، ص 19 وما يليها، ص 69 وما يليها، ص 247 وما يليها وصفحات أخرى.

كما اشتهر جيمس جورج فريزر في العالم كله من خلال الاثنا عشر مجلداً لكتابه "الغصن الذهبي" (1890 ، 1920-23[3]). وامتد ذلك إلى مجال علم العهد القديم عبر كتابه المكون من ثلاثة أجزاء "الفولكلور في العهد القديم" (1918).

فالروحانية والسحر، والوثنية، وقوى الطبيعة هي المصطلحات الأساسية لعلم الأديان الناشئ والمتوسع في بنيته باستمرار. وأثرت تلك المصطلحات الأساسية على علم العهد القديم. ودخل بحث التاريخ النقدي للعهد القديم ضمن نفوذ علم الأديان بمعاييره وثوراته ومبادئه. واستمر تأثير المقدمات الفلسفية الدينية المنبثقة من الرومانسية المثالية وفويرباخ على البحث الكتابي من خلال النقد الديني.

بطبيعة الحال فإن مصطلح "علم الأديان" معقد جدًا، فلا نستطيع انطلاقًا منه تمييز التأثيرات على علم العهد القديم. لقد تشكلت من البداية اتجاهات معينة في علم الأديان وتغلبت وجهات نظر نفسية واجتماعية وتاريخية دينية خاصة في التفاصيل. وهكذا فمن الموضوعية تتبع تمدد المصطلحات الأساسية في علم الأديان والمعتقدات في بحث العهد القديم خاصة في ثلاث مجالات، ونناقش بالترتيب هذه المجالات وهي: علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان. وسيتبين أن بحث العهد القديم في أسسه تم كشفه بنشأة علم الدين. وقد تم طرح حقيقة مسألة الدين من جديد، وارتسمت بوضوح في بحث التاريخ النقدي للعهد القديم في العقدين الأخيرين من القرن الـ19.

75. علم النفس الديني

تصادفنا في عصر الرومانسية دراسة نفسية عن التعبيرات الدينية للحياة. فقد وجه هيردر وشلايرماخر اهتمامهما بوجه خاص لعالم المعايشة النفسي. وأُدخل مصطلح "علم النفس الديني" بالمعني الفني في البداية في مدرسة شلايرماخر، وذلك "إشارة للاهتمام بالبنية النفسية للوعي الديني، وهي التمييز بين أشكال التصور الشعبية الساذجة وأشكال التصور الاصطلاحية العقائدية ومحتوى الإقناع الديني المتخصص للإيمان"[1]. وعندما زاد اكتشاف الوثائق الدينية من كل العصور والشعوب في منتصف القرن التاسع عشر حظيت طرق الملاحظة النفسية الدينية في بحث علم الدين بأهمية كبيرة. وتم صقل الأساليب النفسية، وتطلبت المادة الشاملة تمايزا حاسمًا.

يعزو فليهلم فونت (1832 - 1920) إلى الباحثين البارزين في علم النفس الديني. وله مكانة خاصة لا سيما عند كتابته كتاب "علم نفس الشعوب"[2] الذي أثر بقوة على علم العهد القديم. وينطبق هذا على الجزء الثاني من الكتاب، الذي وجه البحث في نبوءات بني إسرائيل إلى مسارات جديدة. ويجب أن نشير إلى أن فونت اتجه بالتفصيل إلى النفس وحملة النفس. وتستند هذه الأبحاث النفسية الوراثية على صورة كلية للتصورات النفسية. ولاحظ فونت التحولات التي لا تعد ولا تحصى للنفس. وطرح السؤال: ما تأثير حالات النشوة الهائلة على نفس الإنسان؟ وبهذا السؤال نقترب من الأبحاث التي تنشغل بوجه خاص بظاهرة النبوة. وتتحول نفس الإنسان تحت تأثير التخيل أو النشوة. لكن ما هو التخيل؟ هذه المشكلة تمت معالجتها بتصنيفات نفسية. فنقرأ: "تحت مسمى التخيل، يمكن تلخيص ظواهر مستهدفة تظهر باعتبارها صور أحلام حقيقية أثناء النوم، ولحد ما أيضًا في حالات الإثارة المركزية غير المعتادة أثناء الغفوة، أو في التنويم

---

[1] G. Wobbermin, Art. » Religionspsychologie" RGGo, Bd. IV, Sp. 1921.

[2] W. Wundt, Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Bd. II, 2: Mythos und Religion, 1906.

المغناطيسي أو عند الوعي، ونتفق في أنها تعكس بوضوح كامل المواقف والأشخاص والأحداث، التي تُوضع في غير مكانها في المستقبل أو في مكان بعيد"[1]. وتم التمييز بدقة بين الحالات التخيلية. وحاول فونت تمييز التخيل عن الحلم والهلوسة، وتوصل في البداية إلى نتيجة مفادها " أنه من المستحيل التفريق المؤكد بين التخيل والحلم أو الهلوسة"[2]. والأهم من ذلك هو حقيقة "أن النشوة بأي حال من الأحوال لا تمثل في عوارضها حالة مساوية في الشكل، إلا أنها تظهر طبقًا لمبدأ الحركة بين المتناقضات فتعبر عن نفسها في شكلين متناقضين ويمكن وصفهما بأنهما: نشوة عالية الإحساس ونشوة فاترة"[3]. وتوجه فونت طبقًا لهذا التحديد مرة أخرى للسؤال عن إمكانية إدراك دقيق للحالات التخيلية في ضوء حالة الوعي لدى المتخيل. وقد ميز فونت بين التخيل في اليقظة والتخيل في الحلم، وذلك قبل أن تُوضع ظاهرة التنبؤ في الاعتبار. ولكن نأتي بعد ذلك إلى بيان جدير بالملاحظة حول التنبؤ وهو: "كلما تصرف النبي بدافع المعايشة الواقعية والحركات الشعورية التي نثيرها فيه، كلما تظهر في الوقت نفسه تخيلاته في علاقات حية مع الواقع المحيط به، ويمكن في المقابل أن تؤثر كقوى دافعة لهذا. لذلك فمن الخطأ على أي حال أن يميل المرء على وجه التحديد إلى الأهمية التاريخية للتنبؤ ويمكن اعتبار التخيل أثناء اليقظة في حد ذاته حالة نفسية أو يمكن التعبير عن نفس الشيء بالالتزام بعلم النفس باعتباره مجرد زيادة لأنشطة نفسية أرقى. ويمكن الاعتراف بأن الشكل الفعال تاريخيًا ممكن فقط عندما نثير الدوافع الدينية والأخلاقية حركات تجلب معها سلسلة من حالات التخيل والنشوة. لكن النبي نفسه ينشأ عندما تتحول الانطباعات النفسية الناشئة من تأثير العصر والبيئة المحيطة إلى مثيرات حسية، أي إلى هلاوس وأوهام. ويصبح الأمر أكثر قصورًا، إذا أراد أن يضع جوهر النبوة مكان الهلوسة والخداع الحسي. ويمكن أن يظهر النبي الحقيقي فقط في الشخصيات البارزة فكريًا، حين توجه حركات دينية

---

[1] A. a. O. S. 94.

[2] A. a. O. S. 95.

[3] A. a. O. S. 97.

مؤثرة على المشاعر والأحداث الوطنية إلى إثارة شاملة غير عادية في الحياة النفسية، وتجلب معها في نفس الوقت تصاعد في الوظائف الحسية يبرز منها التخيل أثناء اليقظة"[1]. لو قارنا هذه التفاصيل مثلًا بالتفسيرات التي قام بها أيشهورن وإيفالد ودووم، ستنكشف على الفور قوة قياس التفسير النفسي القائم على الأسس العلمية لكل الحالات والمثيرات النفسية. ولا يُمكن فهم النبوة انطلاقًا من التكليف الإلهي ، أو ما يخص الحياة التاريخية. ويركز مخروط الضوء على الإقبال البحثي بشكل كامل على النفس والتأثيرات المتبادلة بين التخيل والواقع، مثلما تنعكس في المعايشة النفسية[2].

لقد سجل جوستاف هولشر أبحاثًا نفسية دينية بوجه خاص في علم العهد القديم، وكتابه "الأنبياء- أبحاث في التاريخ الديني لبني إسرائيل" ليس الوحيد- كما ينص العنوان الفرعي- في إطار درسة تاريخ الدين التي سوف نناقشها، بل إنه يفحص بوجه خاص المشكلات النفسية الدينية. وأعلن هولشر في مقدمته : "لم يكن مثل هذا العرض ممكنًا بدون معرفة أكيدة بالمراجع المتخصصة، ورغم ذلك تم عن قصد تجنب الاقتباس عن مثل هذه المراجع، لأن ذكر المشكلات النفسية في حد ذاتها ليس من اختصاص المؤرخ. ونذكر بامتنان في هذا الموضع بوجه خاص اسم فيلهلم فونت، الذي بدون كتابيه "علم النفس الفسيولوجي" و"علم نفس الشعوب" لم يكن الفصل الأول ليخرج في هذا الشكل"[3]. لو قرأ أحد الفصل الأول سيكتشف مرة أخرى الأفكار المشار إليها سابقًا لفيلهلم فونت. هكذا تجرأ هولشر على القيام بتحليل نفسي "للنشوة الفاترة" التي أكد عليها فونت بقوله: " إنها على

[1] A. a. O. S. 99 f.

[2] هذا الكلام رغم التحفظ الشديد عليه، يمكن أن يكون نتيجة طبيعية لدراسة النبوة / الأنبياء في العهد القديم والتأثر الشديد بهذه النصوص سلبا أو إيجابا، فالصورة المرسومة في العهد القديم عن الأنبياء وتنبؤهم وأحوالهم لا تختلف كثيرا عن هذه الصورة. الإشكالية هنا أننا نتحدث عن "مسألة الدين" وليس دينا بعينه. فعلى سبيل المثال هذه الصورة تختلف كثيرا عن صورة الأنبياء والنبوات في القرآن الكريم، فلا تجد في القرآن إلا صورة عقلانية أخلاقية مستنيرة حتى عند الحديث عن النبوات السابقة على الإسلام من آدم - هود، صالح، وشعيب موسى وعيسى ومحمد. وهي صورة خالية تماما من النشوة والهلوسة والتخيل (المترجم).

[3] G. Hölscher, Die Profeten 1914, S. 1.

العكس من تلك الإثارة المتزايدة تدريجيًا لراقص مبتهج، ومتحدث ينتابه اضطراب مفاجئ، توصف عادة بالتجارب الحكيمة. فالمثير المفاجئ سواء كان قويًا جدًا أو يثير هاجسًا عن خطر غير معروف، يسبب فزعا يشل كل أعضاء الإنسان ووعيه، حيث يتوقف القلب وتتوتر العضلات. ولكن تحت تأثير الفزع سرعان ما يحدث رد فعل يصيب كل الوظائف الجسدية والنفسية. وتتراخى العضلات لدرجة فقدان السيطرة على الحركات، وخفقان القلب. والحديث هنا عن انفعال يُمر بقوة لحظية مرورًا إلى مرحلة واهنة مستمرة"[1]. لقد أثبت هولشر ظاهرة النشوة الفاترة بمجموعة كاملة من الأمثلة من العهد القديم[2]. وتم التفكير أيضًا في السبب الفسيولوجي وراء مثل هذه الاستبيانات النفسية. وهكذا نقرأ التوضيح التالي عن الهلوسة: "إن نقطة الانطلاق للهلوسة الحقيقية ليست هي التعبير الحسي الظاهري، وإنما هي الإثارة المركزية نفسها. ولذلك فهي ليست سوى صورة من التذكر تختلف عن الصورة العادية من خلال التركيز الشديد. وأوضح بأن وقوع هلوسة من الناحية الفسيولوجية يتم من خلال تراكم منتجات متحللة للأنسجة في غشاء المخ المليء بالدم ومن خلاله تزداد إثارتها، ولكن بعد ذلك يمكن أن تسبب بذاتها إثارة"[3]. وثمة ارتباط قوي بين هذا التحليل الفسيولوجي النفسي والأبحاث الأساسية لفيلهلم فونت.

لقد أثر علم النفس الديني بشكل خاص على بحث النبوة في العهد القديم. ويعد كتاب هولشر مجرد بداية لاستبيانات فسيولوجية أخرى[4]. فتفاسير النبوة في المذهب

---

[1] A. a. O. S. 13.

[2] راجع الملاحظة التي كتبناها سابقا، العجيب هنا أن نجد نظريات "علمية" عن مسألة الدين تعتمد على أمثلة من كتاب ثبت عدم دقته التاريخية خلطت فيه المادة الإلهية بالمادة البشرية، ثم تعمم هذه النظرية على مسألة نشأة وطبيعة المعتقد الديني من غابر الأزمان ولشعوب امتدت في جميع القارات. (المترجم)

[3] A. a. O. S. 36

[4] انظر بصفة خاصة:

- P. Seierstad, Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos, ZAW 1934, S. 22 ff. – Seierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, 1946.

- F. Maaß, Zur psychologischen Sonderung der Ekstase, Festschrift A. Alt, Wissenschaftl. Zeitschrift d. K.- Marx- Univ. Leipzig, 3 (1953/54).

الرومانسي (هيردر وأيشهورن) والمذهب المثالي (إيفالد) والمذهب الرومانسي الحديث (دووم) استرشدت بطرق جديدة من خلال البحث النفسي الديني. ولكن يمكن للإنسان أن يرى أن كل الأبحاث الفردية قد نشأت في عصر الرومانسية من الاتجاه النفسي الديني. ولا يجب تجاهل أن علم النفس عند هولشر له وظيفة مهمة في تقييم الرسالة النبوية. وقد كان بحث النبوة القديم أكثر تحفظًا في هذه النقطة. وتجب الإشارة في النهاية إلى أن عمل التحليل النفسي في أبحاث هولشر رافقه منهج تاريخ الدين. وقد سلطنا الضوء على الجانب النفسي الديني.

76. علم الاجتماع الديني

تعود بدايات إشكالية الاجتماع الديني إلى عصر الرومانسية. فلقد سمع هيردر "أصوات الشعوب" انطلاقًا من ضرورة الاهتمام بالبيئة الاجتماعية والسياسية التي خرجت منها هذه الأصوات. وعني شلايرماخر في كتابه "علم الأخلاق" بالوقائع الاجتماعية عناية فائقة. وعندما توفرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مواد غزيرة في علمي الآثار والتنصير استطاع علم الاجتماع الديني أن يتطور باعتباره فرعًا مستقلًا في علم الأديان العام. وكما هو الحال في علم النفس الديني حيث تحظى البنية النفسية للإنسان بالاهتمام والعرض التفصيلي،فإن علم الاجتماع الديني يتناول التنوع الكلي للحياة التاريخية والاجتماعية والسياسية. وقد رأينا بالفعل في علم الأديان والاتجاهات البحثية المختلفة اهتمامًا متزايدًا بطبيعة الجوهر الإنساني. وهكذا يسأل علم الاجتماع الديني عن الارتباط المتبادل بين الدين والمجتمع، ويحاول تتبع الدوافع المتعددة في الحياة الاجتماعية من جهة، وتتبع تأثيرات فكرة دينية ما من جهة أخرى. وعلم الاجتماع الديني مثل علم النفس الديني يؤثر بشكل قوي في علم العهد القديم. ويحتاج البحث في تاريخ الدين باستمرار

إلى دعم الباحث في علم الاجتماع الديني. فلا يمكن التفكير في تاريخ الأديان دون معرفة دقيقة لتاريخ مجتمع ما، أو دون إدراك دقيق للتاريخ السياسي. وبالإضافة لذلك فقد أثر البحث في علم الاجتماع الديني بقوة في "منهج تاريخ الشكل"، والذي سنناقشه في المبحث (79) والمبحثين التاليين له. والسؤال عما يسمى "الموقف الحياتي **Sitz im Leben**" هو في جوهره يعكس مشكلة اجتماعية.

يمكن بحث بدايات علم الاجتماع الديني عند إميل دوركايم. فكتابه "الأشكال الأساسية للحياة الدينية" (1912) قد أوضح قبل ظهور "علم الاجتماع الديني" آراء ومبادئ ماكس فيبر التي كانت سارية في العصر التالي. لقد اعتبر دوركايم الجماعة الاجتماعية هي العنصر الوحيد المستقل والمستقر في علم الاجتماع التاريخي. فالظواهر الاجتماعية وكذلك الدين يُنظر إليهما باعتبارهما ظاهرة اجتماعية ووظيفة من وظائف المجتمع. ويجب على عالم الاجتماع أن يستعمل علم البيئة وعلم النفس، والالتزام بالابتعاد عن أي عوامل غير مألوفة، لشرح الحياة الاجتماعية ذاتها. وفيما يخص الدين فقد أكد دوركايم أنه توجد في تاريخ الجماعة الاجتماعية قوة حافظة وضابطة تحدد روح الجماعة بشكل جوهري. لكن المجتمع هو مصدر الدين، والمقدس هو مجرد انعكاس لمجموعة مجسدة. لقد أثرت هذه الأفكار بشدة في عمل العالم الفرنسي ماوس، الذي يكشف كتابه عن "المجموعة العرقية للدين التواصلي" (1937) بشكل واضح عن غايات البحث. كما نذكر أيضًا كتبه "فقراء إسرائيل" (1922) و"إسرائيل والمنظور الإنساني" (1924).

يعتبر ماكس فيبر (1864 - 1920) المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع الديني المستقل. وقد أعطى الفرع الجديد اسمًا وأهمية. واشترك ماكس فيبر في مجالات بحث العهد القديم ببحث بارز ولكنه للأسف رغم أهميته لم يحظَ بالتقدير المناسب. ونقصد بذلك البحث، الجزء الثالث من كتابه "المقالات المجمعة عن علم الاجتماع الديني" (1921) في إطار موضوع "اليهودية القديمة". يسعى فيبر في هذا العمل إلى

فهم إسرائيل في العهد القديم باعتبارها كيانًا مستقلًا ذات خصائص اجتماعية. وقد أراد ماكس فيبر في الأساس تجاوز تصور فلهاوزن، ومذهب الكلية التاريخي الحضاري عند المتشددين من أنصار "المذهب البابلي الشمولي"[1]. وقد انتقد البديهية التي أسس لها فلهاوزن مذهبه التطوري الافتراضي بشكل اثنوجرافي، كما انتقد اللامبالاة التي رآها أنصار "المذهب البابلي الشمولي" في علم وصف الظواهر واسع النطاق، وبصورة مبسطة رأى أن إسرائيل موضوعة في حضارة أكثر تطورًا. لقد أراد فيبر أن يوضح خصوصية بني إسرائيل استنادً إلى المنهج الاجتماعي. ويدور الجزء الأول من كتابه حول "الاتحاد الإسرائيلي ويهوه". ما هي إسرائيل؟ وكيف يمكن تحديد البنية الاجتماعية للمجتمع؟ وقد أجاب فيبر: إسرائيل هي بمثابة اتحاد يتفق في تقديس يهوه والالتزام بشريعة الرب، وذلك في مواجهة نظام الطبقات الاجتماعية المنغلق في الهند، وتهدف إسرائيل إلى سلوك اجتماعي محافظ وعالم أبدي غير تاريخي، وبالتالي تُحدد السمة المميزة لجماعة العهد القديم كما يلي: "بالنسبة لليهود كان الوعد هو النقيض، وكان النظام الاجتماعي للعالم على النقيض مما تم الوعد به للمستقبل، وينبغي الانقلاب عليه في المستقبل، وتنهار مكانة اليهود باعتبارهم شعبا متسيدًا على الأرض"[2]. لقد أبرز فيبر هذا السياق بقوله: "السلوك العام لليهود القدماء في الحياة يُحدد بهذا التصور لثورة مستقبلية إلهية سياسية واجتماعية"[3]. بهذا تبرز أيضًا الرسالة الاجتماعية السائدة في العهد القديم من التعريف الاجتماعي. ولم يكتشف شخص ثان- مثل ماكس فيبر- الأهمية التاريخية والاجتماعية (والثورية) المتعلقة بالأخرويات في العهد القديم، وذلك انطلاقًا من الأسس الاجتماعية. ومن هنا استطاع فيبر الوصول إلى حكم جدير بالملاحظة

---

(1) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. Band: Das antike Judentum (1921), S. 2 f.

(2) A. a. O. S. 6.

(3) A. a. O. S. 6.

وهو:" أنه بدون تقبل العهد القديم باعتباره كتابًا مقدسًا لم تكن توجد على أرض الإغريق طوائف روحية وجماعات غامضة تعبد مسيحًا سرياليًا، ولم تكن لتوجد أبدًا كنيسة مسيحية أو أخلاق يومية مسيحية"[1]. لقد عرض فيبر بالتفصيل البناء الاجتماعي لإسرائيل بشكل دقيق جدًا. فقد انطلق من نظام حياة البدو ووصف القبيلة باعتبارها مجموعة من ساكني الخيام، تربطها فريضة الأخذ بالثأر، وأوضح أن نشاة القبائل نتيجة اتحاد عشائر فريدة تجمعها صفة الترحال وإقامة المخيمات[2]. واكتشف فيبر بذكاء حاد "الكاريزما" الموروثة المميزة التي تتحكم في العشائر والقبائل. فكان قانون البدو والعصبية القبلية حاسمين في الاتحاد الإسرائيلي، واقتضيا منه اهتمامًا خاصًا. فالبحث الاجتماعي رافق الحياة التاريخية للاتحاد الإسرائيلي وميز التعديلات البنيوية وتتبع "التدين"- التأطير اللاهوتي- المتزايد للقانون وكذلك "تحكم الحكم الديني - الثيوقراطية - في النظام الاجتماعي الإسرائيلي"[3]. ووصف دور النبوة بالتفصيل. وعرض فيبر في النهاية كيف تطور الشعب اليهودي المنبوذ من الاتحاد، باعتباره شعبًا منغلقًا شعائريًا ورسميًا وواقعيًا عن البيئة الاجتماعية المحيطة. ويرى عالم الاجتماع الديني أن نشأة هذا الشعب اليهودي المنبوذ حدثت في المنفى: "تم تبرير فكرة الشعب المضيف من خلال الانغلاق الشعائري، والذي انتشر في العصر التثنوي ... ونُفذ في فترة المنفى ومن خلال تشريعات عزرا ونحميا"[4].

وبالتالي يعود الفضل إلى البحث الاجتماعي الديني في توضيح السمة المميزة لجماعة "إسرائيل" وأسبقية التناول المهتم بالعوامل المجتمعية والاجتماعية والسياسية.

---

(1) A. a. O. S. 7.

(2) A. a. O. S. 14.

(3) A. a. O. S. 81.

(4) A. a. O. S. 360.

77. مدرسة تاريخ الأديان

نشأت الإشكالية التاريخية في مجال بحث الدين في مذهب الربوبية العقلاني الإنجليزي. وبانهيار الجدار الفاصل بين الدين السماوي والدين الطبيعي برزت في الصدارة المشكلات التاريخية الوراثية. وتجدر الإشارة هنا إلى كتاب جون سبنسر "الشعائر الدينية العبرية وحججها العقلية" (1685). لقد أراد سبنسر أن يظهر أنه يمكن العثور على النشأة التاريخية للشرائع الدينية للعهد القديم في مصر. وتم توفير الكثير من الأدلة التاريخية الدينية في عصر التنوير. وسأل هيردر أيضًا عن تاريخ الدين (الأديان). ويدور الأمر أيضًا حول التناسق بين "الدين" و"التاريخ" في عصر دى فته حتى فلهاوزن، وفي المسودات الضخمة التي ظهرت بعد ذلك في علم العهد القديم. ويمكن أن يطلق على التصورات التاريخية، والتاريخية التطورية أبحاثًا "تاريخية دينية". وأخيرًا في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي ارتبط في هذا السياق معالجة مواد لا تعد ولا تحصى في علم الأديان، وتم إدخال عناصر تاريخية، وتاريخية وراثية. وقد تشكلت بوجه خاص جماعة، يمكن أن تُسمَى مدرسة تاريخ الأديان الأقدم، ومن أصحاب هذه المدرسة فولف جراف باوديسين الذي عبر في مقدمة عمله حول "دراسات في تاريخ الأديان السامية" (الجزء الأول 1876) عن وجهة نظره قائلًا: "إن المهمة الرئيسة لعلم لاهوت العهد القديم في المستقبل ستكون عرض وتقييم نقاط التماس والاختلافات بين الحركة الإسرائيلية والسامية، ولكن علم العهد القديم لا يوجه الاهتمام إلى الأديان السامية بشكل مطلق، بل تأثيرها في تعاليم الآلهة في أرض اليونان، الذي تم تأكيده مرارًا في العصر القديم المتأخر، ويتطلب بحثًا شاملًا. وعلاوة على ذلك فإنه لا شك في أنه أمكن فهم أساس الغنوصية عن طريق الديانة السورية - الفينيقية آخر عروض مذهب الغنوصية".

تم تناول ظاهرة الدين تاريخيًا أو من حيث تاريخ التطور في كل هذه الأعمال، وأثارت في عام (1880) في علم اللاهوت اتجاهًا بحثيًا أثر فيما يسمى بـ "مدرسة تاريخ الأديان". ومع ذلك فلا يمكن اعتبار هذه المدرسة تكملة للاتجاهات التاريخية التي

سيطرت على المجال بدءًا من مذهب الربوبية العقلاني الإنجليزي حتى العمل العلمي الديني العام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وأكثر من ذلك فقد نشأت "مدرسة تاريخ الأديان" في ظل شروط وقرارات خاصة. ويعتبر ألبرت أيشهورن (1856 - 1926) مؤسسها. ويتضح منهج "مدرسة تاريخ الأديان" بتوجهنا لتأثيرها المتراجع والخفي.

لقد مهد هوجو جريسمان في كتابه "ألبرت أيشهورن ومدرسة تاريخ الأديان" (1914) إلى تاريخ الاتجاه البحثي الجديد. فيصف الأهمية بعيدة المدى التي حظي بها تأثير ألبرت أيشهورن، رغم أنه لم يكتب أبدًا كتابًا كبيرًا، ويمكن بصعوبة اكتشاف وفرة من المحفزات الصانعة للعصر في مقالاته الصغيرة. ولكن من الوفرة الزاخرة من الأفكار انتقلت الشرارات المشتعلة إلى جونكل وفردي وبوسيه ولاحقًا إلى يوهانس فايس وترولتش وجريسمان وهانس شميت وهالر وبالا وباومجارتن. ونشأت الأفكار التركيبية لأيشهورن على النقيض البارز لعلم اللاهوت عند ألبريشت ريتشل وتحت تأثير باول دى لاجارد التي نرسمها في مخطط.

تكشف فرضيات المناقشة العلمية العامة في 6 يوليو (1886) البواعث المنطلقة من أيشهورن. فتنص الفرضية الخامسة على الآتي: "إن مهمة المحاضرة التفسيرية لم تتأسس لتُفَسِرْ، وإنما تظهر كيف يمكن أن يُفَسِر". وتنص الفرضية الحادية عشرة على ما يلي: "إن أي تفسير للأسطورة يراعي نشأتها وتشكلها هو خاطئ". وتنص الفرضية الثالثة عشر على ما يلي: "إن المؤرخ هو فقط من يفهم الحاضر"[1]. فتحوي هذه الجمل نقدًا للتفسير المعاصر. وقد رفض ألبرت أيشهورن أي بحث نقدي تاريخي يكتفي بالوصول إلى أقدم نص متوارث من خلال مقارنة النصوص المختلفة، لكنه أراد أن يسأل بوجه خاص عن مغزى النصوص المتوارثة. كيف عُدلت التقاليد الأقدم؟ ولماذا تشكلت من جديد؟ فلم يفهم مؤسس المدرسة أن تسخير الأديان غير المألوفة بهدف المقارنة التوضيحية هو من

---

(1) الاقتباس من:

H. Greßmann, Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule (1914), S. 7 f.

عمل تاريخ الأديان الموضوعي في المقام الأول، وبدلًا من ذلك يركز أكثر على مصطلح "التاريخ". وينبغي تفسير الدين الكتابي في التحول التاريخي الموروث. ويوجه نظر اللاهوتي بشكل كامل إلى تطبيق مبحث التفسير المكلف به. وبعبارة أخرى يدعو أيشهورن مفسري الكتاب المقدس إلى الالتزام بالموضوع. فلا ينبغي عليهم العمل في مقارنة الأديان بلا حدود تاريخية، وإنما بحث وعرض تاريخ الأديان داخل نطاق الدين الكتابي، ومن البديهي أيضًا أن تُمارس مقارنة شاملة للأديان في الوقت المناسب. لكن النبرة المميزة لمدرسة تاريخ الأديان امتدت إلى تاريخ مواد الكتاب المقدس وأفكاره. وبالارتباط مع برنامج العمل هذا نجد عند ألبرت أيشهورن- وليس عند جونكل (مثلما أعلن دائمًا)- هجومًا على الاقتصار على طريقة ملاحظة النقد الأدبي. ففي هذا الموضع مُهد الطريق لتحول حاسم في علم العهد القديم. ولقد اهتم النقد الأدبي الذي قاده فلهاوزن إلى تسليط الضوء على تاريخ النصوص. وعلى العكس من ذلك سعى أيشهورن إلى بحث المواد والأفكار في سياق القضايا التاريخية التي وجهها إلى مضمون الموروثات الكتابية ودراسة المواد والأفكار. وبهذا هوجمت مرة أخرى الفكرة التي أدخلها ريتشارد سيمون في روابط عقيدة التثليث في بحث العهد القديم ولم يستطع كارل هاينريش جراف أن يواصل تتبعها تحت وطأة تراكم مشاكل النقد الأدبي. على أي حال فقد رافق إعادة ظهور مصطلح الموروث في العلم الكتابي توجهًا جوهريًا جديدًا. فكان لدى ريتشارد سيمون تصور شكلي وعقائدي بالأساس عن عملية الموروث في العهد القديم. وكان حدث التوارث مهمًا بالنسبة له. ويدور الأمر الآن حول التوارث في تحولاته وتطوراته التاريخية. ولقد أراد ألبرت أيشهورن أن يعرف كيف تطور الدين الكتابي تحت تأثير الرؤى الجديدة. فهو لم يضع فقط حجر الأساس لبحث تاريخ الأديان، لكنه نشر في الوقت نفسه الطريقة التاريخية النقلية التي استعملها جونكل وجريسمان في مبادئها. والمبدأ الأساسي الأول لكل أعماله هو اشتقاق تطور الدين من دوافعه الخاصة، وغني عن القول هنا ظهور قضايا نفسية واجتماعية.

لندع هوجو جريسمان يوضح ما تم تنفيذه فيما يتعلق بالدوافع المنطلقة من ألبرت أيشهورن. فيؤكد جريسمان على:"أنه من السيء لمدرسة تاريخ الأديان وأهميتها للاهوت أن توجه نظرها بشكل أحادي إلى تأثيرات أديان أخرى"[1]. فهل تعني ممارسة تاريخ الدين بالنسبة لعالم اللاهوت تتبع تاريخ الديانة الخاصة في المقام الأول؟[2]. وهناك ملاحظة وهي: "في أي عصر فإن أي علاقة غير متعصبة للعقيدة وليست مهتمة بالتعصب للعقيدة أو مضادة للعقيدة، ترتبط مع مصطلح التاريخ بجدية تامة، حتى وإن تشكلت المناهج التاريخية النفسية بشكل أدق"[3]. غير أن جريسمان قدر أهمية بحث تاريخ الأديان بالتفصيل التالي الذي يخدم توضيح السياقات التاريخية الفكرية، وذلك بقوله: "إن إشكالية تاريخ الدين تعني بلا شك خطوة كبيرة إلى الأمام. لأنها أولًا: طورت موادًا جديدة من البحث التاريخي الفريد التي لم ينظر إليها حتى ذلك الحين من هذه الزاوية. ثانيًا: وفرت تأكيدًا أكبر للتفسير المتحسس طريقه. فعندما يُعْرَف التاريخ وكيف فهمه في عصره، يمكن أن يقرر بتأكيد إذا ما كانت الصيغ والرؤى مازالت في حالة تغير وتحويل مستمر، أو إذا ما كانت بالفعل متجمدة وسحبت معها تقاليد موروثة غير مفهومة. وأن ما استطاع المرء تخمينه بالتذوق الجيد حتى تلك اللحظة لا يزال مرده الفرضيات، وتم توضيحه في ضوء معرفة مؤكدة. وثالثًا: توسع التفسير من حيث المبدأ، إذا أراد تحديد المعنى الذي يقصده كاتب ما بجملة، واكتفى بإعادة صياغة لغوية دقيقة تطابق المعاجم والقواعد النحوية. وإذا تعلم شخص ما بشكل خاص فإنه يضيف لبعض الكلمات بحثا تاريخيا لغويا أو اشتقاقا للكلمات، وهو ما ليس له علاقة بالتفسير مطلقًا. لقد نسوا أن اللغة الحية لا تتكون أبدًا من كلمات، وإنما من روابط كلمات فقط، وأن روابط الكلمات هذه يمكن أن يكون لها معان مختلفة في عصور مختلفة"[4]. لذلك يجب

---

(1) A. a. O. S. 29.

(2) A. a. O. S. 30.

(3) A. a. O. S. 30.

(4) A. a. 0. S. 34.

تعميق التفسير التاريخي اللغوي والفيلولوجيا اللغوية إلى تفسير تاريخي فكري موضوعي، وبالتالي تتضح الفكرة، أو الصيغة بمجرد ترتيبها في سياق التطور التاريخي[1]. ونجد الكثير عن أهمية الإشكالية لتاريخ الأديان لدى جريسمان.

كتب جونكل في خطابه إلى هوجو جريسمان في الحادي والعشرين من يونيو (1913) الذي كان قد طلب معلومات عن ألبرت أيشهورن، ما يلي: "في البداية عن شخصية أيشهورن، فهو مفكر بصير وذو قلب مرهف الحس وبعيد النظر وليس لديه أحكام مسبقة وشخصية نزيهة. بالتفصيل: لديه اهتمام متعدد بقدر هائل، وهو منفتح على كل ما هو إنساني وعلى تاريخ كل مجال، وهو قادر على أن يكتشف في أقصر وقت، ومن النظرة الأولى، السمات المميزة لكل ظاهرة. وهو محدد في فكره من خلال التناقض مع ما هو ساري، وتنفجر بداخله أفكار ذاتية. ويفضل المعارضة عن الموافقة، يثير التناقض حقًا بأكثر التعبيرات جرأة، ولذلك نادرًا ما يتم الإعجاب به كظاهرة فريدة. هو ناقد بلا هوادة لأي حكم مسبق، سواء كان سياسيًا أو علميًا أو كنسيًا أو ليبراليًا أو محافظًا. وهو متحرر من كل قيود المدرسة اللاهوتية. ولديه معنى صارم للواقع. فلا يؤمن بالأمور النظرية وإنما بالأمور الواقعية. لذلك لديه اهتمام بالتاريخ، وليس بالفلسفة. ولديه أرق إحساس بالسمات المميزة للدين في كل صيغه. فالدين مألوف لديه، أكثر من كونه موضوع بحث شيق، ويذهب بانتظام إلى الكنيسة في مدينة هالى عند القسيس الأرثوذكسي هوفمان. وعن شخصيته فهو رجل لم تختلج في نفسه أبدًا فكرة وضيعة، وهو ودود مع الأطفال وفارس مع النساء، وأيضًا مع المخالفين له في الفكر في أفضل انسجام شخصي، فهم يقدرونه وهو يقدرهم، ويحب التواصل مع الناس المغايرين. وبالنسبة لتطوره في دراسة اللاهوت فقد برز من العقيدة اللوترية في هانوفر. لذلك يعد الفهم الممتاز للدين الحي شيئا موروثا. ودرس في إيرلانجن وجوتنجن وعمل محاضرًا خاصًا في هالى: وتفاعل مع العقيدة اللوترية الجديدة ومع ريتشل ومساعي اللاهوت في مدينة هالى. لكنه ظل باستمرار خارج المجتمع وكان يشعر أنه كذلك. وأصدر أفكاره في شكل موجز، كملاحظات فردية رتبها وفقًا لمسار الحوار وهي لا تنضب. كان التلخيص المنظم بعيد المنال بالنسبة له. ربما أسهم مرضه في التأثير في ذلك؛ لكن لا أعرف إلى أي مدى. وبالنسبة لطلابه كان شيقا جدًا في الحوار وكان مستشارًا وناقدًا لا يفوقه أحد." (قارن كلات 1969 ص 1 والصفحتين التاليتين).

---

[1] A. a. 0. S. 34.

إذا كانت "مدرسة تاريخ الأديان" ترتبط بقوة بالدين الكتابي وأرادت أن تحقق مهمتها اللاهوتية تحت كل الظروف بشكل موضوعي، فقد كان ذلك من خلال استعمال أبحاثها المراجع الشرقية المتاحة بطريقة جديدة لتفسير العهد القديم. ويعود الفضل الكبير إلى أيشهورن في هذا المجال. فمقارنة تاريخ الأديان لا تعني فقط تجميع المتشابهات وموازنات الظواهر المتراكمة، بل أكثر من ذلك يدور الأمر حول التساؤل عن الارتباط التاريخي بين العهد القديم والديانات غير الكتابية. فالمنهجية الدقيقة في مدرسة تاريخ الأديان استطاعت ليس فقط أن توقف "أصحاب المذهب البابلي الشمولي"، ولكن كل المقارنات الدينية القائمة على تطابقات غامضة. ويعود الفضل بوضوح لمدرسة تاريخ الأديان في عدم انصهار البحث الكتابي بشكل كامل في علم الأديان العام. وتواجه باستمرار إعلان مبدأ أساسي وهو: "عندما ينطبق مبدأ أساسي فإن أي دين يجب فهمه من سلسلة تطوره المميزة بشكل نفسي"[1].

في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر حقق بحث تاريخ الأديان انتصارات متلاحقة. وانتصر هذا المجال في العلوم الكتابية في وقت قليل، وتحسست المعارف الجديدة طريقها سريعًا. فظهرت "الكتب الشعبية" في تاريخ الأديان وانتشرت الأبحاث والملاحظات الأولية الداعية لهذه "الكتب الشعبية في تاريخ الأديان" المليئة بالتوضيحات: "وكانت تريد فهم وتعليم الدين والمسيحية والكنيسة تاريخيًا ونقديًا، وليس الدفاع عنها". فلقد حاولوا تفهم ما تنقله أشد العلوم صرامة لتاريخ الأديان. ولذلك دمرت (دون أن تقصد) أشياء كثيرة لدى الشعب، وهو ما يتسق اليوم مع المطلب اللاهوتي بالحقائق المبرهنة، وفي الواقع لم تصمد الأبحاث في العَالَم. وهي تؤكد (دون سعي منها) أن على الشعب إصلاح ما اعتبره العلم

---

[1] A. a. 0. S. 42.

الحقيقي واقعًا. لقد كان القصد من الكتب الشعبية هو: ليس سوى أسئلة مفتوحة لإعطاء إجابات على أساس علمي بوضوح وبساطة"[1]. وكتب لاحقًا: "يجب أن يجد السائلون في الكتب الشعبية إجابة ألمانية جيدة دون أنياب، والذين ظل تدريس الدين والكنيسة الرسمية مدينة لهم بالإجابة". وحدث لأول مرة في التاريخ أن يسجل بحث التاريخ النقدي نتائج العلم "باللغة الشعبية" في سلسلة كتابات واسعة النطاق. وكانت الأبحاث العلمية حتى ذلك الحين محاطة غالبًا بضباب الروحانية الذي لا يمكن اختراقه. وقد جرى النقد التاريخي على مستوى أرقى لا يمكن الوصول إليه. ورغم أن التفاصيل تسربت "باللغة الشعبية" كانت الحركات الفكرية معزولة، ولكنها لم تتسلل إلى "الكنيسة". "وتشرح الآن الكتب الشعبية عن تاريخ الأديان": "لا يجب أن نسأل إن كان عملنا غير مريح "للكنيسة". ولكننا نعتقد حقًا: أن الكنيسة التي ولدت من الحماس لكلمة الرب تأسست فقط على الإيمان، فلم تخش من الكتب الشعبية وإنما سعدت بها. والتاريخ بأبحاثه لا يسعد حقًا، وإعادة الميلاد (البعث) من خلال العلم هُراء، لكنه يحرره من بعض الأعباء الثقيلة ويقوي شجاعة الإنسان لتأسيس الحياة الداخلية ليس على أي علم غير مألوف، بل على نفسه وعلى ما يعرض له باسم الرب الحي". فهنا مواجهة مباشرة لعلاقة البحث الحر في تاريخ الأديان باعتبارها اهتمامًا جوهريًا إصلاحيًا. وتعطي الاقتباسات انطباعًا عن القوة، التي بدأت بها المعارف الجديدة الانتشار في كل مكان في ألمانيا في نهاية القرن.

---

[1] انظر الإشارة في الجزء 10 للسنة الثانية: H. Guthe, Jesaja, 1907.

78. الأعمال الهامة لمدرسة تاريخ الأديان

تتجلى أهداف وأساليب البحث في تاريخ الأديان في أفضل صورها في الأعمال الكلاسيكية لمدرسة ألبرت أيشهورن. ونختار من بين أعمال هذه المدرسة كتاب هرمان جونكل "الخلق والفوضى في عصور ما قبل التاريخ والعصر الأخير- بحث تاريخي ديني عن سفر التكوين الإصحاح الأول ويوحنا الإصحاح 12" (1948) وكتاب هوجو جريسمان "المسيح" (1929) والذي نشر أفكاره الرئيسية في بحث مبكر بعنوان "أصل عقيدة الأخرويات الإسرائيلية - اليهودية" (1905).

نتوجه في البداية لهرمان جونكل وكتابه الشهير. فالعنوان الفرعي يُعلن أن الأمر يدور حول بحث تاريخي ديني ينشغل بالنصوص الكتابية في سفر التكوين الإصحاح الأول ويوحنا الإصحاح 12 والسؤال هو: ما الأهداف التي يتبعها البحث التاريخي الديني؟ فيشرح جونكل في مقدمة الكتاب ذلك بقوله: "اعتقد أنه من الخطأ منهجيًا أن نبحث بدايات الأشياء فقط ونتجاهل تاريخها الإضافي الأهم والأكبر قيمة غالبًا. بهذا لم أقتنع بإدعاء الأصل البابلي للمادة التاريخية، وإنما ذكرت بالإضافة لذلك بأي طريقة فسرت وتحولت المادة المقتبسة في إسرائيل. لقد اتضح وثبت بالتفصيل أن قصة الخلق رغم أصلها البابلي تحظى بقيمة فريدة في إسرائيل. هكذا يظن الكاتب أنه محمي ضد سوء الفهم، لمجرد إثبات أن إسرائيل ليست بمنأى عن الحضارة العالمية ونفي خصوصية الديانة الإسرائيلية وتحطيم الاعتقاد بأن الرب يكشف عن نفسه بطريقة معينة"[1]. إن التفاصيل التي أوردها جونكل تكشف اتجاهات فريدة. فهي تفتح المجال لاتجاهات بحثية محددة في مدرسة تاريخ الأديان. ففي عصر اكتشاف المصادر البابلية- الأشورية لم يزعم فقط "أصحاب المذهب البابلي الشمولي" وإنما أيضًا يبنى مفسرون آخرون للكتاب المقدس تبعية نصوص العهد القديم لأفكار غير مألوفة. ولقد تحقق ذلك من وجود

---

[1] Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, 2. Aufl. (Anastatischer Neudruck) 1921, S. VI.

تطابقات وتسجيل تشابهات. وتوقف الأمر بالنسبة لجونكل الآن على التناول الدقيق لكيفية تلقي إسرائيل للمادة الغريبة المقتبسة وإعادة تشكيلها بالتدريج. فالبحث التاريخي الديني يقتفي أثر عملية النقل التاريخي ويحاول أن يظهر القيمة الغريبة للمواد في نهاية عملية إعادة التشكيل في إسرائيل. ويشير جونكل لهذه المهام والأهداف وقال إنه مضطر أن يحدد ويبرر الموقف الفريد في البحث اللاهوتي الإنجيلي: ينبغي إبراز "خصوصية" الديانة الإسرائيلية بإظهار عملية إعادة التشكيل. بهذا تمس تلك الكلمة المستهدفة التي بها أراد البحث التاريخي الديني الدفاع عن موقفه في علم اللاهوت. لكن ما هي "خصوصية" الديانة الإسرائيلية التي يركز عليها انتباه العَالِم في تاريخ الأديان؟ يجيب جونكل قائلًا: هذه "الخصوصية" هي الإيمان بأن الرب كشف عن نفسه في تاريخ بني إسرائيل. وهذه الإجابة مفاجئة. فمفهوم حقًا في سهولة ويسر أن "العقيدة" كعامل مطلوب يوضح "خصوصية" العهد القديم. والتفسير النفسي للدين لهذه الظاهرة المنفتحة على مستوى العالم. وبالمقابل يجمع مصطلح "الوحي" مجموعة كبيرة من الأسئلة. ماذا يفهم البحث التاريخي الديني من "الوحي"؟ فـ"الوحي" عند جونكل وعند كل علماء تاريخ الأديان الآخرين هو: 1- ظاهرة إرجاع أسباب الأجزاء التعبدية والأسطورية والأخلاقية إلى نظام أساسي للإلوهية، وتظهر هذه الظاهرة في أغلب الأديان. 2- الوحي مصطلح محدد يرمز إلى الحقيقة خارج وداخل كل الحقائق الدينية. ونفهم من هذا التوضيح ما يقصده جونكل عندما يسأل عن ظواهر العهد القديم "الإيمان والوحي" بناءً على "خصوصية" الديانة الإسرائيلية. هذا يعني أن حقيقة الدين/ الأديان بالنسبة لجونكل هي الأمر البديهي الساري في كل الأبحاث العلمية. فـ"الإيمان والوحي" هي ظواهر مكنت "بخصوصيتها" النسبية في العهد القديم تبعية مشروطة بانتماء البحث في علم الكتاب المقدس إلى اللاهوت. وبقدر ما التزمت مدرسة ألبرت أيشهورن بفتح مجال تخصص الدين الكتابي في البحث التاريخي الديني وليس مجرد السماح بتناول كتابات العهد الجديد والعهد القديم في علم الأديان العام، فإن هذه الخطط كانت عسيرة للغاية في الأبحاث المختلفة. ما هو "العلم اللاهوتي الخاص" في البحث مثل ما هو الحال عند جونكل؟ هذا السؤال لم تطرحه

مثلًا جماعة لاهوتية- كنسية أرادت أن تعرف اشتمال بدهية الوحي على بدهية الدين- لا، هذا السؤال طرحه علماء تاريخ الأديان أنفسهم. وإجابته هي الإشارة إلى"الخصوصية". وبالتالي فإن البحث اللاهوتي الكتابي يندرج مبدئيًا في باب علم الأديان العام. وحينئذ يتم تناول وضع الحقائق بطريقة استقرائية.

تجب الإشارة في هذا الموضع إلى مقال فيرنر كلات حول "'خصوصية' الديانة الإسرائيلية من وجهة نظر هرمان جونكل" المنشور بمجلة اللاهوت الإنجيلي العددين الثاني والثالث (1968، ص153-155). أكد كلات "عدم التوازن" في تقديم جونكل قائلًا: "إن التأكيد والتقييم اللاهوتي شبه الوحيد 'لخصوصية' الديانة الإسرائيلية يتناقض بشكل كبير مع النبرة التي أشار بها إلى أهمية الديانات غير الإسرائيلية. هكذا يستطيع جونكل القول صراحة... 'إنه إذا كان دعاة الحداثة يفضلون أو لا يفضلون سماع أن خلاص اليهود قد حدث فإن الحقيقة تبقى أن الخلاص يأتي من اليهود'. وفي سياق آخر اعتبر أنه 'إهانة للفكر التاريخي' أن نذكر البابليين والمصريين مع إسرائيل في نَفَسٍ واحد. وعلى الجانب الآخر هل لا يرى جونكل أن كل الأديان تحوي جزءًا من الحقيقة؟ أو هل يقول حُكمه بشكل نسبي أنه ليس هناك دين مثل الدين اليهودي المسيحي؟" (ص 156). وترتسم المشكلة في هذه الجمل بشكل حاد. ويرى كلات " أن جونكل لم يمتلك القوة المنظمة الكافية للحل في السنوات التالية " (ص 156). واقتبس من كتاب "تاريخ الأديان وعلم العهد القديم" ملحوظة جونكل التوضيحية التالية: "ليست مهمتي أن أحل المسألة الإيمانية التي نشأت هكذا، أي الدافع الأخير لمشكلة المسيحية المطلقة" (ص157). (عن ذلك راجع: كتاب كلات "لأي غرض انضم أرنست ترولرش لمدرسة تاريخ الأديان؟" (157). وفيما يخص هذه التوضيحات يجب بقدر الإمكان تتبع التفاصيل التي أوردها جونكل في كتابه "الخلق والفوضى".

لنوضح التقارير الذاتية لمدرسة تاريخ الأديان من خلال المزيد مما أعلنه جونكل، فقد كتب: "لم يُكتب هذا الكتاب لتأييد أو لمعارضة فريق علمي أو كنسي. كذلك لم يبحث المؤلف عن الملاحظات التي يتضمنها الكتاب، وإنما هي التي عُرضت عليه. ويستطيع آخرون الحُكم على صحتها. ولكن المؤلف يستطيع أن يؤكد بشرف أنه اجتهد في موضوعات أبحاثه للوقوف على أسرار الأشياء واكتشاف طبيعتها الخاصة. وكذلك يمكن التعبير عن اقتناع بأن

الكلمة يجب حبها وتقديسها، واكتشاف قوتها"[1]. لقد تم صياغة هذه الكلمات بشكل أدق، وما تم تقديمه لنا حتى ذلك الحين تم بصورة إجمالية. كما إنه يقدم مرة أخرى التبرير الفريد الذي به يوضح علماء تاريخ الأديان للأوساط الكنسية: أنا لست عدوكم ولست مسايرا لأي جماعة، لكني انتمي لمن يحبون ويقدسون مادة الكتاب المقدس. لقد اجتهد جونكل في إبراز موضوعيته بوضوح خاص قائلًا: لقد كرست نفسي تماما لهذه القضية، وخضعت تمامًا لهذه المسألة. لكن- وهذا هو السؤال المطروح الآن- بأي هدف أخضع جونكل نفسه؟ لقد أراد الوقوف على سر الأشياء. وهذا التوضيح نمطي. ويفصح عن ارتباط لا يمكن تجاوزه مع مصطلح العلم في الرومانسية، الذي تأصل فيه علم الأديان الجديد والبحث في تاريخ الأديان أيضًا. وتوجد الظواهر الدينية في النطاق التاريخي على اتساع وحدة الوجود. وينصت العالم في خضوع إلى موضع وحيد ومكان بارز ومميز في الدين الكتابي. لقد أراد الوقوف على سر الأشياء. وأراد أن يكون مثل هيردر في إدراك الظواهر الفردية في الأصول الدينية العامة. ومصطلح "الخصوصية" عند جونكل هو صدى لاحق للمصطلح الفردي الذي بحثت عنه الحركة الرومانسية. ففي كتاب "الاستماع لأصوات الشعوب" تبرز أصوات فريدة في انتقائية دقيقة. أما جونكل فقد تحدث عن "الطبيعة الخاصة"، بينما الصوت الفريد يعيش فقط في مجال التاريخ العالمي. فالفردية الدينية عند هيردر هي حدث فردي يمكن تفسيره بصورة إنسانية في كثرة وحدة الوجود عن سر أصله، الذي تتأصل فيه كل الأديان، وبعد هيردر يكون سبينوزا. واكتشف جونكل أن إحدى المهام الجوهرية في توجيه التاريخ الفكري أنه يمكن فهم علم الأديان الناشئ وكذلك مدرسة تاريخ الأديان في مبادئها انطلاقاً من سبينوزا وهيردر. ويعتبر القرن التاسع عشر بالنسبة لعلم العهد القديم على نطاق واسع قرن النهضة الرومانسية. والعرض العبقري لهيردر أعطى دافعًا لتصورات جديدة. وفي ظل نهضة الرومانسية لا يوجد برنهارد دووم فقط، بل أيضا هرمان جونكل. وما ينطبق على جونكل يمكن قوله بحدود على أي مدرسة لتاريخ الأديان.

---

[1] A. a. O. S. VII.

والآن ماذا عن البحث في تاريخ الأديان عند جونكل؟ ينطلق جونكل بالتأكيد من أن الإصحاح الأول من سفر التكوين ليس من بنات أفكار المؤلف[1]. وبهذه الفرضية أراد جونكل أن يثبت أنه يوجد خلف تفاصيل كتّاب الكهنة في سفر التكوين الإصحاح الأول موروث قديم خدم المؤلف الكهنوتي. فأي أنواع الموروث تلك؟ وأين توجد في هذا الإصحاح أدلة على الوجود غير الكامل لتلك الموروثات؟ لقد أشار جونكل إلى علم الكونيات البابلي وإلى أساطير قتال التنين وإلى مواد أخرى مرتبطة بهذه الأساطير. كما يمكن ملاحظة أثار دوافع قديمة ومجال موضوعات قديمة جدًا تعود كلها إلى موروثات بابلية في الإصحاح الأول من سفر التكوين. ونذكر بعض الكلمات الأساسية: الفوضى، روح الرب، أصل النباتات، النجوم، خلق الإنسان، السبت إلخ. ففي كل مكان يمكن اكتشاف الموروثات البابلية القديمة. وبتلك الفرضية التي صاغها جونكل في جملة: "الإصحاح الأول من سفر التكوين ليس تركيبة حرة من المؤلف" يبدأ العمل الفعلي للباحث في تاريخ الأديان. ويثار الآن السؤال التاريخي: كيف تم استقبال الأساطير البابلية في إسرائيل وأُعيد تشكيلها؟، وأي تطور يجب وضعه في الاعتبار عندما يُراد فهم الإصحاح الأول من سفر التكوين باعتباره مرحلة أخيرة لما حدث في إسرائيل من استقبال وإعادة تشكيل الموروثات القديمة؟ كيف ينبغي إدراك "خصوصية" التعبير الحياتي الديني الموجود في الإصحاح الأول من سفر التكوين؟، ولكي يمكننا الإجابة عن هذه الأسئلة يجب بالطبع أن نوضح، أولًا (كما هو مألوف في البحث التاريخي النقدي) الموقف الزمني وشخصية الكاتب أو مدرسة الكاتب. فهنا استطاع جونكل أن يتتبع نتائج بحث النقد الأدبي: فكتّاب الكهنة- كما ينص الاسم- نشأ في أوساط الكهنة، وعلى ما يبدو في فترة المنفى. بهذا ثُبت المصطلح بالتوازي مع عملية إعادة التشكيل التاريخي الموروث. والآن تبدأ طرح القضايا التاريخية الدينية الفعلية، وهي: كيف استقبلت إسرائيل وأعادت تشكيل المواد البابلية التي ثبت أثارها

---

[1] A. a. O. S. 4-16.

في الإصحاح الأول من سفر التكوين من قبل؟ هل يمكن عرض الطريقة التي أدت إلى كتابة سفر التكوين؟ أو إذا كان هذا ممكنًا هل يمكن على الأقل إثبات ملامح تلك الطريقة التي يمكن من خلالها الخروج بنتائج فيما يتعلق بتطور النص؟ لقد نجح جونكل في بحثه الفريد في عرض كيفية تلقي إسرائيل للأسطورة البابلية عن قتال ملك الآلهة ضد التنين الأول وإعادة تضمينها. ونشعر في تلك النصوص بملامح طريقة إعادة التشكيل التدريجية، التي حدثت زمنيًا قبل الإصحاح الأول من سفر التكوين وتناولت موضوع الخلق[1]. فبين مصطلح الوثائق البابلية غير الإسرائيلية ومصطلح صياغة الإصحاح الأول من سفر التكوين توجد قصص الخلق في العهد القديم، والتي تقترب من أسطورة قتال التنين البابلية أكثر من اقترابها من الإصحاح الأول في سفر التكوين الموضح والمنقح من الرواسب الأسطورية. وتظهر في التفاسير المواضع التي تلقت وعدلت الأسطورة البابلية قبل الإصحاح الأول من سفر التكوين، ونوع هذا التعديل (قارن مثلا مزمور 89: 10-12 وإشعيا 51: 9-11). إلى أي نتيجة وصل البحث في تاريخ الموروثات وتاريخ الأديان؟، يمكننا أن نؤكد هنا مرة أخرى بشكل عام: بأنه قد أُدركت "خصوصية" التعبير الحياتي الديني الموجود في الإصحاح الأول من سفر التكوين. وأن أي تفسير يشير إلى نص موجود زمنيًا قبل الإصحاح الأول من سفر التكوين يعالج فروق دقيقة في إعادة تشكيل الموروث التاريخي. وبشكل أقل يتوقف الأمر بالنسبة لعَالِم تاريخ الأديان على نتيجة أخيرة مصاغة بوضوح وبشكل أكثر على مجموع الملاحظات المختلفة، وهذه النتيجة هي عملية التطور المتنوع ذاتها. وفيما يتعلق بالتأثير النهائي يعد كتاب "الخلق والفوضى" شهادة عظيمة فريدة على "عملية تأصيل الكلمات" الحادثة في إسرائيل. لقد أظهر جونكل كيف هُدمت الأسطورة البابلية دون إبطاء وكيف أثرت الرواسب الأسطورية كعلامات استعارية للقول المميز للعهد القديم في الإصحاح الأول من سفر التكوين.

[1] A. a. 0. S. 29-114.

لا يمكن التقليل من قيمة مثل هذا البحث في تاريخ الأديان. وإذا كان التركيز الرومانسي الذي لا يمكن إنكاره في فرضيات كتاب جونكل مؤثر، فإن الطريقة الدقيقة في النقد الموضوعي التاريخي النقدي والتاريخي النقلي تكشف عن نتائج توضح "سر" العهد القديم. وأشار جونكل إلى طريق البحث السديد قبل أن تستطيع "الحركة البابلية الشمولية" أن تتطور.

يتناول تقرير قصير كتاب هوجو جريسمان "المسيح"، ويصور بالمقابل اتجاهات بحثية لمدرسة تاريخ الأديان- هذه المرة في تخصص آخر في العهد القديم. وإذا كان كتاب "الخلق والفوضى" قد تساءل عن نشأة تقارير الخلق في العهد القديم في الإصحاح الأول من سفر التكوين (ونشأة التصورات الظاهرة في يوحنا: 12) فإن جريسمان قد اتجه إلى نشأة توقع المسيح في العهد القديم. كيف تتحقق هذه الآمال الفردية العريضة عن مخلص في آخر الزمان، التي يمكن إثباتها في مواضع كثيرة؟ تتبع جريسمان هذا السؤال في بحث تاريخي ديني، وهو يعد الطبعة الثانية المعدلة كلياً من الكتاب الأسبق "أصل الأخرويات الإسرائيلية- اليهودية" (1905). لقد حاول جريسمان في الكتاب الأول من عمله الكبير "المسيح" أن يعرض نشأة الأقوال الراقية عن الملك الإنساني، مثلما تظهر في المزامير2،72 و110، وأن لها أصلاً في شكل خاص من الأسلوب الملكي في الشرق القديم. وهذا الأسلوب الملكي باتجاهاته لتأليه الحاكم بتملق وكل دوافعه ومواده، تم عرضه باعتباره ظاهرةً شائعةً في الشرق. استطاع جريسمان في تقييم مقتضب للمادة المتنوعة الموجودة في بيئة إسرائيل أن يؤكد :" أنه عندما يُنظَر بشكل إجمالي لبعض الشواهد المجمعة، سيُرى كيف سيطرت فكرة تقديس الملك على حياة وتاريخ الشرق الأدنى. وفي كل مكان توصلنا فيه إلى معلومات أكثر دقة من خلال الموروثات الأدبية، الظواهر نفسها أو ظواهر قريبة تتفق رغم كل الاختلافات في أنه أمكن إيجازها تحت نفس المصطلح. ومن المتوقع بادئ ذي بدء أن العادات عند تولي

العرش متشابهة بدرجة مؤكدة في كل مكان. وتظهر اختلافات قليلة فقط بين الشعوب المختلفة في طريقة إدراك الملك كابن للإله أو كإله، وكذلك في الصور والتشبيهات التي يُمجد بها حتى في دوافع القصص الخرافية والأساطير التي نُقِلت عنه في بعض الأحيان. وبالتأكيد فقد أنتج تشابه الأحوال الحضارية والمعايشات النفسية والمقومات الفكرية جزءا كبيرًا من هذه الرؤى عند شعوب مختلفة بشكل تلقائي، لدرجة عدم الافتراض بحدوث استعارة أو انتقال الدوافع لوجود هذه الرؤى"[1]. وكذلك إسرائيل كانت موجودة في تيار تقديس الملوك الشديد الذي عُبر عنه فيما يسمى "بالأسلوب الملكي". والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أي "طابع خاص" وجده هذا الأسلوب الملكي العام في إسرائيل؟ فهنا يجب الانطلاق من الإثبات التاريخي بأن إسرائيل استقبلت بشكل خاص الأسلوب الملكي للعموريين- وهو شكل مميز من تقديس الملك، كما كان معروفًا في كل مكان لدى شعب كنعان. ويرى جريسمان أن أورشليم مكان حدث فيه اقتباس الأسلوب الملكي العموري (في عصر داود وسليمان).

لكن كيف تعامل جريسمان مع السؤال: كيف يحدث انتظار المخلص في نهاية الزمان؟ أوضح في كتابه كيف تنبأت البشارة المتوقعة في ظل استقبال عقيدة الأخرويات الشعبية العامة بصورة الملك الإله في المستقبل، وكيف برز بهذه الطريقة لأول مرة "المسيح السياسي" باعتباره "داود العائد مرة أخرى"[2]. ويعد "المسيح السياسي" بالنسبة لجريسمان الملك المثالي المتقلد لكل أوسمة الأسلوب الملكي، كما كان لديه ملامح مادية محددة للغاية، مثل هذا الملك المخلص هو الذي

---

(1) Der Messias, S. 44.

(2) A. a. O. S. 232 ff..

انظر أيضًا:

- H. Schmidt, Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament. In: Aus der Welt der Religion, Bibi. Reihe, Heft 10; 2. Aufl. 1933.

يحمل في المستقبل ملامح داود. وبعد انهيار إسرائيل في المنفى حل مكان "المسيح السياسي" المتوقع "المسيح النبوي"، الذي رآه جريسمان مجسدًا في "عبد يهوه"[1]. هذا المسيح النبوي يحمل توقيع منقذ آخر الزمان وله كاريزما النبوة. لكن التطور يذهب أبعد من ذلك: فمكان المسيح النبوي يحل أخيرا "ابن الإنسان"، والذي يدور حوله سفر دانيال:[2]. لقد أظهر جريسمان مراحل تفصيلية لتطور المشكلات التاريخية الدينية لأناشيد عبد يهوه وفصل "ابن الإنسان" (دانيال 7)، ومن خلال هاتين المرحلتين يوضح كيف أن انتظار إسرائيل للمسيح يصبح أكثر دقة. وطبقا لذلك يمكن تتبع عملية التطور التالية: 1- ظهور البذور الأولى لفكرة المسيح في تقديس الملك بالأسلوب الملكي الذي تسلل إلى القصر الملكي اليهوذي في أورشليم. 2- تقديس حقيقي للملوك الإسرائيليين بمساعدة الأسلوب الملكي المطابق. 3- تنفيذ عقيدة الأخرويات في فكرة المسيح من خلال النبوة، وعقيدة الأخرويات الشعبية التي يمكن استنباطها بشكل تاريخي ديني. وهذا التنفيذ لعقيدة الأخرويات أوجد مقومات للتصور عن الملك المثالي في آخر الزمان، والذي سيؤثر "كمسيح سياسي". 4- استبعاد العنصر الملكي والسياسي من فكرة المسيح تحت تأثير كارثة السبي، ويرتبط بذلك انتظار "مسيح نبوي" (عبد يهوه). 5- استبعاد التفكير في أي وظيفة لصالح وصف عالمي للمسيح باعتباره ابن الإنسان القادم من السماء.

هذه القصة الكاملة للفكرة الدينية عن المسيح رافقتها عند جريسمان باستمرار دراسات تفصيلية للبيئة الدينية في إسرائيل. وفي نهاية المطاف وصف تفصيلي في فصل ضخم عن "الأمل المسيحاني" المصري، وبهذا وضع معيارًا يُكتشف به أدق التفاصيل عن التطور الحادث في إسرائيل. ويعرض استرجاع الفرضيات الرئيسة لجريسمان، كيف تصلح الطريقة التاريخية الدينية بالنظر إلى مجال أفكار ومواد العهد القديم

[1] A. a. O. S. 287 ff.

[2] A. a. O. S. 343 ff.

المختلفة، وكيف ميزت التعديلات بمعايير نقدية، وأشارت إلى اكتساب الشكل التدريجي لمضامين البشارة في العهد القديم على وجه التحديد. لقد أرادت مدرسة تاريخ الأديان أن تضع بوعي تام في اعتبارها موضوعات الكتاب المقدس والتاريخ الداخلي لإعادة تشكيلها، فمن المتوقع أن تضمن البيئة الدينية في المطالبة التاريخية. ففي أعمال جونكل نجد في الأساس أن عالم الديانة البابلية قد استرعى الانتباه. ولم يتضح عند جريسمان فقط كلا الدائرتين الحضاريتين العظيمتين بابل (أشور) ومصر، ولكن توجهت الاستفسارات لشعب كنعان السابق على الإسرائيليين. وبالطبع فإن مثل تلك الأبحاث تتحقق من خلال اكتشاف المصادر.

الفصل الثالث عشر

هرمان جونكل

79. أعمال هرمان جونكل

ولد هرمان جونكل عام (1862) في شبرنجى بالقرب من هانوفر، وبدأ عمله التعليمي عام (1888) في جوتنجن. ثم انتقل الشاب بعد عام إلى هالى على نهر زاله للعمل محاضرًا خاصًا. وعُيّن جونكل أستاذًا جامعيًا عام (1894) في برلين وفيما بعد عمل محاضرًا- عضو هيئة تدريس- لمدة ثلاث عشرة سنة، ثم خلف برنهارد شتادتس في مدينة جيسن عام (1907). وحظى عام (1920) بوظيفة أستاذ كرسي خليفة لكورنيل في مدينة هالى على نهر زاله. وأحيل هناك جونكل إلى المعاش عام (1927)، ومات بعد مرض شديد في 11 مارس عام (1932).

لقد أصبح واضحًا من عام لعام مدى أهمية إنجازات هرمان جونكل الصانعة لعصر جديد لعلم العهد القديم. لقد أشار إلى طرق جديدة في المسائل المختلفة بحس علمي مرهف وبقدرة عاطفية فنية فريدة. ولكن بالتأكيد لا يجب إعلان أن جونكل أعطى تصورًا إبداعيا جديدًا لعلم العهد القديم، فمثل هذا الحكم ليس دقيقا تمامًا. لقد تبين في بحثنا إلى أي مدى استلهم جونكل بقوة أفكار هردر. وتعرفنا عند مناقشة مدرسة تاريخ الأديان أيضًا أن الاتجاه البحثي الغالب في علم الكتاب المقدس قد شارك جونكل بشكل كبير في نشأته، فلا يجب بأي حال تقييمه باعتباره شيئًا جديدًا مطلقًا. وللأسف فقد كان هناك حرص غالب في إطار هذه المدرسة على فصل متعنت للاتجاهات البحثية بعضها عن بعض، ونسب التصور الإبداعي الجديد إلى زعماء المدرسة- ومن ضمنهم أيضًا جونكل. وفي المقابل كانت لا تزال الحاجة إلى "تكاتف أكثر للجميع" في علم العهد القديم. وإذا

كان جونكل مثلًا يسعى بقوة لبحث تاريخ الأدب في العهد القديم وأراد بهذه النية تجاوز عمل النقد الأدبي لمدرسة فلهاوزن، فلا يمكن التغاضي عن أن دى فته وفلهاوزن قد مهدا الأرض لهذا التصور، لكن يكمن فضل جونكل الذي لا ينتهي في تحديده إشكاليات تاريخ الأدب وتاريخ الدين المزدهرة في القرن التاسع عشر بطرق مختلفة وفي أماكن مختلفة. وقد نجح في تلقي وإنهاء الأبحاث السائدة باستمرار منذ هيردر في شكل وصورة النصوص الكتابية بكاريزما جمالية تستحق الإعجاب. ويمكن بصعوبة إدراك ما حدث في تنقية وتوضيح منهجية البحث في الأعمال الحياتية لجونكل. فقد انطلقت منه ثروة من الأفكار الجديدة عليه. ولا يوجد مجال في العهد القديم لم يمهد فيه جونكل طرقًا جديدة للبحث الموضوعي. وسنتجه في الفقرات التالية بالترتيب إلى أعماله حول سفر التكوين والمزامير والنبوة؛ فكل الأبحاث والتعليقات متأثرة بطريقة بحث تاريخ الأديان، ولكن في الوقت نفسه تؤثر فيها إشكالية تاريخ الأدب المذكورة. وقبل ذلك ينبغي أن يدور الأمر عن المشكلات الرئيسة لتاريخ الأدب الإسرائيلي في عرض تراكمي.

ظهر في عام (1906) في "صحيفة الأدب الألماني "(الصادرة في السنة السابعة والعشرين) مقال رائد لجونكل حول موضوع "المشكلات الرئيسة في تاريخ الأدب الإسرائيلي". وينقل هذا المقال تصورًا حيًا عن ما وضعه جونكل في اعتباره عند بحثه في العهد القديم. فنقرأ: "لا يوجد حاليًا في بحثنا للعهد القديم 'تاريخ أدب إسرائيلي فعلي' ليكون بذلك النهج قيمة من العصر القديم والحديث، وإنما يوجد مكانها فرع تعودنا أن نسميه 'مدخل إلى العهد القديم' والذي يعالج مشكلات النقد الأدبي من حيث مضمونها الجوهري. هذه القضايا النقدية كانت موجودة طيلة عقود كثيرة في طليعة اهتمامات علومنا، وسوف يبقى هذا باعتباره جزءًا أساسيًا ومهمًا باستمرار من البحث في العهد القديم. وقد حُفظت بعض الكتابات من العهد القديم دون معلومات عن زمن كتاباتها، واتضح في كتابات أخرى خطأ هذه النصوص النقلية على مدار البحث. وعلاوة على ذلك تم الاعتراف بأن أسفارًا كثيرة في العهد القديم لها تاريخ سابق بالغ التعقيد،

حيث جُمعت من نصوص قديمة متوارثة شفهية أو مكتوبة ونُقحت في كثير من الأحيان. وهكذا أصبح من المفهوم أن الواجب الأول للعلم يكمن في استئصال هذه الغابة موحشة الحقيقة قبل أن يمكنها الإنبات. وفي المجمل فقد أُنجز هذا العمل حالياً، وإن كان قد تم نسبياً بسبب نقص النصوص المتوارثة لحد ما. وأصبح من المسموح به في هذه الظروف مواصلة البناء على هذا الأساس ومحاولة تأسيس تاريخ أدب إسرائيلي"(1).

يبرز بوضوح من هذه الجمل أين أراد جونكل القيام ببداية جديدة. ونوضح خطته بأفضل شكل من خلال الصور التي رسمها كوينن لتوضيح الطرق النقدية (مبحث 61). لقد شبه كوينن وظيفة الباحث النقدي بوظيفة القاضي، وذلك على النحو التالي: يوجد في العهد القديم "حالة" كتابة التاريخ المزيف والمرتبك. وبالتالي يمكن استجواب النصوص باعتبارها شهوداً. فهل تدلي بمعلومات عن الموضوعات الحقيقية؟ وهل يُمكن للمرء أن يعيد تكوين "القصة الحقيقة" من التفسيرات والقطع الجزئية؟ وتنص الصورة الأخرى التي اختارها كذلك كوينن على أن الباحث الإجرائي في النقد التاريخي يجب أن يهدم من البداية البناء التاريخي القديم، ويؤسس بناءً جديداً من المواد المتوافرة. ووفقًا لذلك يركز اهتمام الباحث في البحث النقدي أخيرًا على تخطيط تاريخي جديد. إن هدفه هو إعادة تكوين التاريخ الحقيقي لبني إسرائيل. وهذه الصورة كما وضحها كوينن تختلف عن جونكل الذي لا يريد أن يقيّم التفكيك النقدي لأدب العهد القديم، الذي عبر عنه كما هو مألوف في تخصص "مدخل إلى العهد القديم"، باعتباره تخطيطًا جديدًا لتاريخ بني إسرائيل، وإنما إعادة تشكيل هذا الفرع التمهيدي ودعمه وبنائه من ناحية تاريخ الأدب. وبهذا تم تحويل الاهتمامات التاريخية السائدة منذ دى فته حتى فلهاوزن إلى مجال تاريخ الأدب. لقد كان مثل هذا العمل مطلوباً بقوة، لأنه قد تراكمت باستمرار نتائج التحليل الأدبي في تخصص "مدخل إلى العهد القديم"، والتي تفتقر إلى التوليف التاريخي في مجال الفهم الأدبي للعهد القديم. وتم التساؤل بسرعة

(1) H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913, S. 29 f.

جدًا بعد إنجاز النقد الأدبي عن: كيف يمكن رؤية تاريخ بني إسرائيل الآن بعد أن تم إعادة ترتيب وتركيب هذا المرجع التاريخي أو ذاك زمنياً؟ لقد اكتشف جونكل قفزة الإشكالية بين تخصص "مدخل إلى العهد القديم" و"تاريخ بني إسرائيل". وإن تمكنا أيضًا -في المرحلة البحثية منذ دى فته حتى جونكل- من إدراك التصورات والإسهامات الفردية عن تاريخ الأدب، فيجب تأكيد أن هذه الإسهامات تتأرجح بنفس القدر بين فرع "مدخل إلى العهد القديم" المعتمد على التحليل و"تاريخ بني إسرائيل" القائم على التوفيق، وتلك الإسهامات لم يتم إدراكها منهجيًا، ولا تهدف صياغة الإشكالية إلى التثبيت المنهجي. ويتضح هنا مثلًا كيف يجب أن نقّدر لجونكل الأعمال المتعلقة بالمواقف الحياتية، الذي اعتمد فيها على أعمال السابقين. ويعتمد عمله على تحليل النقد الأدبي ويتجه إلى معارف التاريخ الأدبي المكتسبة. ولم يسد جونكل الفجوات في مواصلة البحث في العهد القديم فقط، بل تم استنتاج مجال عمل جديد تمامًا بالتوجه إلى صياغة الأسئلة عن تاريخ الأدب في علم الكتاب المقدس.

> تمت الإشارة في مبحث 76 إلى أهمية علم الاجتماع الديني لبحث تاريخ الشكل وتم الإشارة إلى السؤال عن "الموقف الحياتي **Sitz im Leben**" بوجه خاص في الأبحاث الاجتماعية، لذلك لا ينبغي أن يفسر هذا بأن جونكل قد اقتبس تخطيطه لتاريخ الشكل من مجال علم الاجتماع الديني أو أنه تلقى تحفيزاته وتنويهاته الأولى من هذه الدوائر. وبدلًا من ذلك تجب الإشارة في هذا الموضع إلى ملاحظة فالتر باومجارتنر الذي حكى له هرمان جونكل أنه قد اقتبس بحث هذا النوع من علم اللغة الألمانية وآدابها وفقه اللغة التقليدي - الفيلولوجيا- "(قارن: نظرة عامة لاهوتية، سلسلة جديدة 25، العدد الثاني، ص107).

بالطبع لم يكن لدى جونكل أي شك حول جدوى إمكانية تنفيذ أبحاثه في مجال التاريخ الأدبي. لأنه يعلم من البداية: "أن تاريخ الأدب يجعل من مهمته الإعلان عن نشأة الأعمال في ترتيبها الزمني وتوضيح كل عمل من حيث شخصية كاتبه وهذا غير ممكن لأدب بني إسرائيل"[1]. ولذلك يجب التمييز بوضوح شديد بين العصر المتأخر،

---

[1] A. a. O. S. 30.

الذي تم فيه ذكر الأسماء والبيانات وتحديد أماكن المجموعة الأدبية، والعصر المبكر الذي انبعثت منه وثائق أدبية بدون الأسماء والبيانات وتحديد الأماكن. والسؤال الحاسم هو: كيف يمكن الكشف عن معالجة النصوص والموروثات الكثيرة غير المفهومة في ضوء "تاريخ الأدب"؟ فإمكانية إنتاج تاريخ أدب إسرائيلي مرهون بإجابة موضوعية وتوضيح هذه المشكلة. إن معارف تاريخ الدين والمعارف الاجتماعية وكذلك القدرة الشعورية الفنية المرهفة مكنت جونكل من وضع اللبنة الأولى على الطريق. فالمعارف الثلاث التالية: كل ما هو ديني من حيث الشكل والمضمون فهو محافظ، وكل الأشكال والمحتويات الدينية في المجتمع لها مكانها المحدد ("الموقف الحياتي")، وأخيرًا التمييز المتساوي الملفت للنظر للنصوص المتوارثة. فهذه المعارف الثلاث هي التي أوصلت جونكل إلى النتيجة التالية: "وبناءً على ذلك يحتوي تاريخ أدب بني إسرائيل- إذا استوفى المادة البحثية في البداية بقدر قليل- على شخصيات المؤلفين، رغم أنهم حصلوا على حقهم في محلهم، ويرتبط تاريخ الأدب بدرجة أكبر بنموذج يقوّم طابعها الفريد، وهذا هو النوع الأدبي. إن تاريخ الأدب الإسرائيلي وفقًا لذلك هو تاريخ الأنواع الأدبية لإسرائيل، وعلى هذا الأساس يمكن أن نصنع هذا التاريخ من مصادرنا"[1]. بهذا فإن المهمة الأولى والأساسية لتاريخ الأدب الإسرائيلي هي تحديد الأنواع الموجودة في العهد القديم. وعندئذ يجب التمييز في الأساس بين أنواع النثر وأنواع الشعر. وسنرى في الفقرات التالية كيف أجرى جونكل تحليلًا لهذه الأنواع. وبالفعل فقد اكتشف هيردر ودى فته ظاهرة الأشكال الأدبية التي تعيش فيها محتويات العهد القديم، ثم رفع جونكل هذه المعارف لمنزلة العلم، ولمنزلة العمل التحضيري المنهجي لتاريخ الأدب الإسرائيلي. ويصاغ الآن بوضوح: "قواعد لغة الأشكال الأدبية منذ بدايتها المعهودة لتلك العصور القديمة، مثل علم القواعد العبرية، فهي تتبع تلك القواعد بوعي وتعيش فيها، بينما يجب علينا محاولة تعلمها وفهمها في ظل بعض الصعوبات"[2]. والمعلومة

---

[1] A. a. O. S. 31.

[2] A. a. 0. S. 32.

التالية مهمة بشكل خاص: "كل نوع أدبي قديم له في الأصل موقف حياتي في بني إسرائيل في مكانة محددة. ومثلما ترتبط حتى اليوم العظة بالمنبر، وتُحكى القصص الخرافية للأطفال، فكانت الفتيات تغني أنشودة النصر للجيش الداخل إلى المدينة، وكانت المرأة النائحة تترنم بترنيمة جنائزية على نعش الميت، وكان الكاهن يعلن الشريعة للعامة في المعبد، ويستشهد القاضي أمام المحكمة بحكم شرعي لتبرير قراره، وكان النبي يدلي بحُكمه في ساحة المعبد مثلًا إلخ. فمن يريد أن يفهم الأنواع الأدبية يجب عليه في كل مرة أن يوضح الموقف بأكمله ويسأل: من الذي يتحدث؟ ومن هم المستمعون؟ وأي حالة مزاجية تسود الموقف؟ وأي تأثير مستهدف؟"[1]. هنا صاغ جونكل الأسئلة الرئيسة التي يمكن طرحها في بحث تاريخ الأدب؟ ويحدد مهام أعماله الحياتية إجمالًا. ولم يتم إغفال وجوب التمييز بين الموروث الشفاهي الأصلي والموروث الكتابي لاحقًا للأنواع الأدبية؛ فتاريخ بعض الأنواع عُرِضت باعتبارها مُهِمْةً لتاريخ الأدب. بهذا طُرحت المشكلة القديمة للموروث الشفهي والكتابي على أساس جديد. والجدير بالذكر أن هذه هي الملاحظات التي أراد جونكل أن يحددها بالنسبة لأحداث تاريخ الأدب الإسرائيلي. وكما سبق وفعل هيردر فقد أشار جونكل أيضًا إلى الأشكال الأصلية في العصر القديم وانتقد بالتدريج التجمد المتسيد. وتشابكت بالطبع بعد ذلك أحكام صيغ جمالية وأحكام تاريخية دينية في هيئة توضيحات لا يمكن دحضها، والتي قد أدخلت نوعًا إشكاليًا في تفسير النص. ويجب أن نعود لهذا مرة أخرى. وقد اقتبس الموضع التالي باعتباره مثالًا على تشابك أحكام الصيغ الجمالية والتاريخية الدينية: "في النهاية هو مأساة الأدب الإسرائيلي، حيث قلت الروح واستُهلكت الأنواع، وتراكمت الأعمال المقلدة، وظهرت معالجة النصوص بدلًا من الإبداعات الذاتية، وماتت اللغة باعتبارها لغة شعبية. لكن بدأ تاريخ تجميع الأعمال الكاملة، ونشأت عملية القوننة"[2].

---

[1] A. a. 0. S. 33.

[2] A. a. 0. S. 36.

إن تاريخ الأدب الإسرائيلي، الذي كان بناؤه هو العمل العلمي البارز لجونكل، لم ينتج فقط من الملاحظات المنهجية في العهد القديم، بل تم أيضًا من تقييم الأنواع غير الإسرائيلية. وقد أظهر أن إسرائيل تشابكت في هذه النقطة مع عالم الشرق القديم.

لقد أسست إشكالية تاريخ الأدب عند جونكل مدرسة جديدة في بحث العهد القديم[1]. وقد أثارت المحاضرات الظريفة والطريفة تأثيرات كبيرة. ويُعد كل من: هوجو جريسمان، وهانس شميت، وفالتر باومجارتنر، ويوآخيم بجريش من أهم المعاصرين والتلاميذ المشاركين لجونكل. وينبغي أن نعرض لاحقًا بالتفصيل بأي طريقة أثر جونكل أيضًا على أعمال ألبرشت آلت وتلاميذه بشكل موجه. على أي حال هناك حقيقة لا يمكن إغفالها، وهي أنه ظهر مع جونكل توجه عصري في بحث التاريخ النقدي للعهد القديم. فقد ظهر مجال جديد من الأبحاث العلمية في مقدمة الاهتمام، وذلك بسد الفجوة بين "مدخل إلى العهد القديم" التحليلي و"تاريخ بني إسرائيل" الذي أعيد تخليقه.

بهذا تم في الوقت نفسه إحداث تحول ذي نتائج صعبة في المشاكل الرئيسية في العهد القديم. فالتداخل بين الدين والتاريخ، والذي يواجهه المرء في الفترة من دى فته حتى فلهاوزن بشكل تاريخي وراثي إلى "تاريخ بني إسرائيل" المعاد تخطيطه، هو الآن أكثر ارتباطًا بالأدب. وبعبارة أخرى يمكن القول إن تاريخ الدين وتاريخ الأدب يتطابق باستمرار عند جونكل ومدرسته. وبهذا انفصلت التفاسير التاريخية الموروثة. وظهر بدلًا منها التصنيفات الخاصة بتاريخ الأنواع والصيغ الجمالية الشكلية التي أسهمت في إيضاح موقف تاريخ الدين. لقد حاول المرء إدراك هذا الانقلاب التاريخي الفكري في توجه عام كما يلي: تتقاطع عند دى فته ميول هيردر الرومانسية الجمالية ومحاولات الإيضاح الوراثية في المذهب المثالي. وفي القرن التاسع عشر يسود في تفسير العهد القديم بعد دى فته

---

[1] انظر:

- W. Baumgartner, Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, ThR 2 (1930), S. 287-307.

- Ders., Alttestamentliche Einleitung und Lite raturgeschichte, ThR 8 (1936), S. 179-222.

صورة التاريخ المثالية والتاريخ الوراثي، والتي نفذها فلهاوزن بشكل جريء وكامل. لكن طريقة الملاحظة الرومانسية الجمالية كان لها الكلمة مرة أخرى، عندما نجح جونكل أخيرًا في رفع التصنيفات الرومانسية الجمالية المتأصلة في الفن إلى منزلة علمية وتقييمها باعتبارها تاريخ أدب. فما عرفه هيردر وأدركه بحدس أدبي وفني راق استطاع جونكل في النهاية، أي في نهاية القرن التاسع عشر، أن يجعله في متناول العلم. وقد اجتهد يوهان جوتفريد أيشهورن ودى فته في عرض الانطلاقة الحادثة عند هيردر وترويضها. وقد نجحوا فقط في التمهيد لها. وبالتالي امتد منحنى كبير من هيردر حتي جونكل. وتوجد تحت هذا المنحنى الكثير من المحاولات لفهم تصورات هيردر، وبخاصة التصور التاريخي الوراثي المنطلق من هيجل عن الأصل المثالي. ومن يُريد المبالغة في تصور الصورة فسيوضِّح الآن أنه تحت هذا المنحنى الكبير من هيردر إلى جونكل يختفي قوس مثالي من دى فته إلى فاتكى وإلى فلهاوزن. ومن المؤكد تماما أن الأهمية البارزة لجونكل بالنسبة لعلم العهد القديم تكمن في أنه دعم البعد الفني الجمالي للعهد القديم الذي اكتشفه هيردر.

80. شرح سفر التكوين

في تاريخ التعليق على سفر التكوين يعد تعليق جونكل الضخم هو نقطة الذروة التي لم يصل إليها غيره حتى الآن، خاصة في الطبعة الثالثة (1910) حيث نجد أنفسنا أمام إنجاز علمي جدير بالإعجاب، توفرت له مادة غزيرة في تاريخ الأديان والفلكلور والتاريخ والأسطورة لا يمكن إغفالها. وأخيرًا ظهر تعليق جونكل (دون تغير) في الطبعة الخامسة[1]. وتعد المبادئ الأدبية التي أدخلها جونكل في تفسير سفر التكوين أهم من الأبحاث في تاريخ الأديان. وتنص فرضية المبحث الأول التمهيدي على أن: سفر التكوين هو مجموعة من الأساطير".

---

[1] Genesis, übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1, 1, herausgegeben von W. Nowack, 5. Aufl. 1922.

وهنا يوضع تعريف مادي للنوع ناقشه جونكل ووصفه بالتفصيل. وحتى الآن تأرجح تفسير سفر التكوين لفترة طويلة بين التشويه الأسطوري للتاريخ وجميع المسلمات التاريخية الجريئة. لقد رأينا كيف اتجه جابلر ودى فته لشرح المكونات الأسطورية، ومن جهة أخرى كيف بذلت محاولات تأسيس مقدمة لتاريخ بني إسرائيل مع تلميحات تاريخية. وقد اقترب إيفالد فقط من الأسطورة Mythos، ذلك الشيء الفريد الذي يعيش بين الأسطورة غير التاريخية والتاريخ الحقيقي. ولكن جونكل استطاع من خلال تصنيفات تاريخ الأدب في بحث النوع الأدبي أن يكتشف السمة المميزة للخرافة. وكان المرء حتى تلك اللحظة مترددًا جدًا في اعتبار أن الأسطورة مجال واسع، يمكن أن نتلمس فيه حقائق تاريخية فريدة. وقد وضع جونكل حدًا لنهاية هذا "الاهتمام التاريخي" بالشكل الأدبي الخاص الذي لا يمكن مقارنته بالأسطورة أو بالقصة. وحاول بالإضافة لذلك التصدي لمخاوف علم اللاهوت الكنسي الذي ينطلق من أن الأسطورة مجرد خيال كاذب، ولا يجب البحث عن هذه المنتجات الخيالية الكاذبة في الكتاب المقدس. وأوضح جونكل قائلًا:" احتار المرء عند التعامل مع الأسطورة في العهد القديم وتأرجح ما بين الأسطورة التاريخية والأسطورة الكاذبة. إن الاسطورة ليست كذبًا، وإنما هي نوع خاص من الأدب. ولن يتم هنا استعمال الكلمة بمعنى مختلف عن المعنى المتعارف عليه عامة، فالأسطورة: هي حكاية شعبية موروثة من القدم، كما أنها شعرية تتناول أشخاصًا أو أحداثًا من الماضي. لقد استعمل الفكر الراقي في ديانة العهد القديم بعض الأنواع الشعرية، فلمَ لا يكون قد استعمل هذا النوع؟ فكثيرًا ما مال الدين الإسرائيلي، مثل كل الأديان في المطلق، إلى النثر وأيضًا إلى الحكاية الشعرية بوجه خاص. لقد استطاعت الحكاية الشعرية أن تصبح حاملة للأفكار والأفكار الدينية أيضًا بشكل أفضل من الحكاية النثرية"[1].

---

[1] A. a. O. S. VIII.

بالنسبة لجونكل فإن إحدى السمات الجوهرية في الأسطورة لديه هي التقرير عن أحداث غير جديرة بالتصديق، ولا يمكن حدوثها أبدًا في التاريخ. لكن ما موقف جونكل من هذه العناصر غير الجديرة بالتصديق والعجيبة في الاسطورة؟، وأعرب عن اعتقاده بقوله: "إن الحكاية العبرية لا تستبعد مطلقًا حدوث ما تحكي عنه"، ويعني ذلك "أننا نتعاطى بسذاجة مخطئة مع الأمر"[1]. وفي هذا السياق فمن المفيد جدًا الفقرة التالية: "بما أن حكايات سفر التكوين في معظمها ذات طابع ديني، فإنها تتحدث باستمرار عن الرب. وتُعد الطريقة التي تتحدث بها الحكايات عن الرب واحدة من أكثر المعايير صحة، سواء كانت تاريخية أو شعرية. ولا يستغني المؤرخ هنا أيضًا عن أيديولوجية حياتية. ونعتقد أن الرب يؤثر في العالم بوقوفه خلف الأشياء كلها. ويمكن أحيانًا الإحساس بتأثيره المادي بالأيدي في الشخصيات الكبرى البارزة والأحداث المؤثرة، ونعرف تدبيره في التشابك الرائع للأشياء، ولكنه لم يظهر أبدًا باعتباره عاملًا فعالًا بجانب عوامل أخرى، وإنما باعتباره السبب النهائي على وجه الخصوص"[2]. ومن المهم للغاية الحفاظ على هذه الإيضاحات مرة واحدة. ومرة أخرى في سياق إشكالية التأويل للخرافة نجد أنفسنا أمام فصل جدير بالملاحظة في بحث التاريخ النقدي الشامل، وفيه يرفض جونكل خصوصية الوحي والإرداة الإلهية انطلاقًا من صياغة عقائدية (يفعل هذا في كثير من الأحيان)، فأدخل معايير أيديولوجية غير مألوفة في العلم الكتابي. وهذا الحكم يؤكد ما يلي: "هنا لا يستغني المؤرخ عن أيديولوجية حياتية". ويعلن جونكل بصراحة تامة أنه يُخضع النصوص الكتابية لمعايير غير كتابية. وتخضع بوجه خاص "لحظة الوحي" لهذا المقياس الأيديولوجي الغريب عن الكتاب المقدس. ويتحدث بصورة سطحية للغاية عن اللاهوت الطبيعي الذي عبر عنه الاقتباس المذكور باختصار تام وبوضوح كاف. لقد اهتدى جونكل عن إيمان إلى أيديولوجية مذهب الربوبية العقلاني الإنجليزي والحركة الرومانسية. وينبغي التساؤل عن "الحكاية الشعرية" التي يتم عرضها في خرافة تاريخية بشكل نقدي

---

(1) A. a. 0. S. XI.

(2) A. a. 0. S. XI.

انطلاقًا من هذا الموقف الفكري واستقبالها في قوتها الإشعاعية الطبيعية والنفسية والفنية. وبهذا يرى جونكل مهمته كلها في " قبول ورضى بطبيعة الأشياء". وهذا الانفتاح على الفرضيات الأيديولوجية عند تفسير الأسطورة التاريخية في سفر التكوين مثالًا توضيحيًا للسؤال الذي يشغلها باستمرار، وهو إلى أي مدى استقبل بحث النقد التاريخي في رفضه مبادئ أيديولوجية جديدة من العقيدة الكنسية.

بعد هذا الفاصل الأيديولوجي نواصل ملاحظة الطريقة التي أجرى بها جونكل أبحاثه حول تاريخ الأدب في التعليق على سفر التكوين. فيدور المبحث الثاني من المقدمة عن "أنواع الأساطير في سفر التكوين". وقد تحدث جونكل في هذا السياق عن مشكلة الأسطورة. وانطلاقًا من تعريف "أن الأساطير هي قصص الآلهة"، يتم تحديد ما يلي: "إن التعدد الهائل والتمايز الواضح يناسب في الأصل هذه الأساطير، وهي الأمور التي طُمست في الأساطير التوراتية الأصلية، وحُذف من سفر التكوين مساواة الآلهة مع مكونات الطبيعة، وصراعات الآلهة ضد بعضها البعض، وإنجاب الآلهة وأمور أخرى. وهنا يمكن للمرء أن يكتشف الطابع الخاص للديانة الإسرائيلية، والسمة الفعلية لديانة يهوه وأنها ليست مناسبة للأساطير"[1]. ووصل بحث الأنواع الأدبية هنا إلى نتيجة مهمة، وهي أنه لا توجد أساطير خالصة في سفر التكوين، وأن الفصول التوراتية الأولى يمكن وصفها بأنها "أساطير أصلية". ومع هذا، لا يمكن استبعاد وجود بقايا أساطير في الأساطير الأصلية والأساطير غير الأصلية. ويعد معيار أنواع الأساطير الفردية التي جمعها جونكل معيارًا ثريًا. وقد ميز بين الأنواع التالية: أساطير الشعوب البدائية، والأساطير القبلية، والأساطير التاريخية، والأساطير السببية والأساطير الطقوسية وهناك أنواع أخرى أكثر. وإذا كان المجال قد أفسح لمصطلح "الأسطورة التاريخية"، فيجب توضيح أن جونكل لم يتتبع في هذا النوع من الأسطورة أي اهتمامات تاريخية. وقد أكد "أن الأسطورة تضمنت الذكريات

---

[1] A. a. 0. S. XIV.

التاريخية في سياق أدبي حجب معالمها التاريخية، وأضاف إليها التراث الشعبي بطابعه الخاص، فأضيفت الشخصيات ذات الأصول المختلفة إلى الأسلاف الأوائل، وتداخل التاريخ والأدب في نسيج واحد من البداية وفقًا لرؤيتنا"[1]. وقد لعبت ما يسمى بـ" الأساطير السببية" دورًا خاصًا في التعليق على سفر التكوين. واكتشف جونكل بوضوح السمة المميزة لهذا النوع من الأسطورة، وأوضح أن علم المسببات يريد أن يشرح شيئًا ما. وتصادف الإنسان الفضولي معرفة بعض الظواهر ذات الطبيعة الإنسانية العامة أو الاثنية أو المحلية بالسؤال التالي: لماذا؟ وتُجيب الأسطورة السببية بشكل سردي وتعليمي على أسئلة متنوعة.

لقد أعرب جونكل عن رأيه في تاريخ الأسطورة في الصفحات 30 - 32 من مقدمة كتابه حول "التعليق على سفر التكوين. بقوله: إن أساطير سفر التكوين في هذا البحث هي تدوين لنصوص شعبية متناقلة شفهيا" (ص30). وتمت "إعادة صياغة" الأساطير عبر طريق طويل من النقل الشفهي، وهذا يعني أنه: يجب أن نراعي أننا نريد فهم ما هو إسرائيلي حقيقي، وليس من حيث مادة الأساطير نفسها، وإنما من حيث ما صنعته إسرائيل منها، أو من حيث التاريخ الذي عايشته في إسرائيل" (ص 68). لكن كيف اجتمعت الأساطير المختلفة المتداولة بشكل متباين في التناقل الشعبي ودخلت في سياق مصادر أسفار موسى الخمسة؟ لقد تبنى جونكل تلخيصات أساطير عديدة باعتبارها أكاليل للأساطير. (ص 31 والتالية). ولكن في البداية كانت هناك الأسطورة الفردية التي استقبلها الباحثون وتناولوها في شكلها ووحدتها الأصغر ككل متكامل، فالحجم الصغير للأساطير سمة مميزة لها (ص34). ويمكن صياغة المقياس الواجب امتلاكه ضرورة كما يلي: "كلما صغر حجم الأسطورة كلما كان أكثر وضوحًا بأنه تم الحصول عليها في شكلها القديم". (ص34). ولكن أثرت "أكاليل الأساطير" بالطبع على الأسطورة الفردية من خلال المقاربات والتصحيحات. ويجب على المفسر أن يكتشف كيف تشكل الموروث في عملية التناقل وتغير في عملية الترتيب. وهكذا خطط جونكل تأويلات أساطير سفر التكوين.

---

[1] A. a. O. S. XVIII f.

لكن كيف يمكن مثلا تصنيف حكايات الآباء في العهد القديم؟ ولأي نوع من الأساطير تنتمي؟ كتب جونكل عن ذلك قائلا: "نحن جميعا نفهم هذه الملاحظات التي تنطبق بدرجة تزيد أو تنقص على كل أسطورة قديمة في صورة واحدة، وسوف نصل إلى الحكم بأن مادة الأساطير المتناولة في أساطير الآباء في إجمالها ليست ذات أصل تاريخي أو سببي. فقد نشأ الكثير من الحكايات أو مواد الحكايات قبل أن تأخذ معنى جديدًا في فم إسرائيل. لقد انتشرت منذ زمن طويل باعتبارها قصصًا جميلة وأصبحت طبقًا لأصل بنيتها صورًا نقية من الخيال"[1]. بذلك تم التنبيه بقوة على الأجزاء المكونة ما قبل إسرائيل وما قبل يهوه من موروث سفر التكوين. ثم طُرحت المهمة البحثية التي حددت علم العهد القديم إلى حد كبير حتى العصر الحاضر، وهذه المهمة هي تاريخ النصوص المتوارثة عن طريق النقل الشفوي. وبهذا برز اتجاه بحثي ثالث في أعمال جونكل: فبجانب تاريخ الأديان وتاريخ الأدب ركز على تاريخ الموروث. ويمكن الادعاء بأن حدة مشكلة النقل منذ ريتشارد سيمون قد تم معالجتها بشكل موضوعي، ليس بطريقة النقد الأدبي كما يجري في التحليلات، وليس بطريقة تاريخ النص وتاريخ الأدب، ولكن بدعم من بحث الأنواع الأدبية الموغل في زمن النقل الشفوي. هنا ينطبق السؤال عن النقل والمنقول في الوقت نفسه. لقد تتبع جونكل بحساسية مدهشة النماذج الأولية للأسماء الدينية والجمالية في أساطير العهد القديم للعناصر القديمة وما قبل يهوه وذلك في قوله: "بشكل دائم تقريبًا، على الأقل في هذه النقاشات النقدية دون استثناء، يوجد إله واحد، لكن يوجد تعدد آلهة في مواضع ثابتة، مثل 'قصة الخلق وقصة بناء البرج'، وحتى إشارات بعيدة كما هو الحال في سلم السماء أيضًا، في بيت إيل وقصة 'جيش محنايم'، وتظهر في أسطورة حبرون ثلاثة آلهة، وفي أسطورة فنئيل يصارع يعقوب مع شبح ليلي أقل مرتبة منه. ورغم كل هذا، فمن المستحيل الاعتماد هنا على وجود شخصية إلهية واحدة، بل يجب هنا تجميع شخصيات متنوعة"[2]. وتم تناول التأثيرات البابلية والمصرية والكنعانية القديمة دون إبطاء. كما يُظهر كيف أنشد بنو إسرائيل حكايات وثنية وكيف اتحدت بالتدريج

---

[1] A. a. O. S. XXIV.

[2] A. a. O. S. LVII.

الأساطير مع بعضها في ما يسمى "إكليل الأساطير". لكن نلحظ باستمرار في تفسيرات جونكل تلك الحماسة التي سعى بها للوصول إلى مصادر الأشكال الأصلية الجديدة والحديثة من خلال الاستقبال والنقد الإسرائيلي اليهوي. فهو لم يسأل عن غايات الأساطير في النص الحالي لسفر التكوين، وإنما كان يطمح بمناهج تاريخ الأدب وتاريخ الموروث للوصول إلى المضامين الأصلية القديمة، وكثيرًا ما أُزيحت "خصوصية" استقبال العهد القديم لتحل محلها الرغبة التي تعكسها "أصوات الشعوب". ويتحول جونكل دومًا لتتبع أثار هيردر. وتحول جونكل بعيدًا عن الوضوح المنهجي لكتابه عن "الخلق والفوضى"، فلم يسعَ بشكل علمي إلى التفصيل حول المرحلة النهائية الخاصة في النقل، في حين يفضل المصادر الطبيعية القديمة، فظهرت "خصوصية" العهد القديم، وبطبيعة الحال فُقدت الإشارة إلى التركيز والتمييز الدقيق الخاص المتوغل في النصوص الإسرائيلية المتوارثة. ويعد مصطلح تاريخ الدين "التوحيد" وبصورة كبيرة هو المكون التوضيحي الوحيد الذي يبرز "ما يميز بني إسرائيل". ولكن الجدير بالدهشة هو غزارة المادة التاريخية الدينية التي انتشرت في توضيح النصوص، وهذه الغزارة كاسحة لدرجة أنه لا يمكن المفاضلة عند تطبيق مقارنة تفصيلية للمواد نفسها.

ارتبط جونكل في نقد المصادر بالنتائج المتوافرة منذ أستروك، لكنه أبرز بقوة المصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي والمصدر اليهوي- الإلوهيمي والمجموعات الأقدم عن شريعة الكهنة والصياغات النهائية. والحقيقة الجديرة بالملاحظة هي أن التحليل المتطور منذ عصر فلهاوزن للمصادر اليهوية والإلوهيمية والكهنوتية يتعارض مع طريقة جديدة في إدراك عدم تساوي مضامين المصادر. لقد أوضح جونكل هذه الصعوبات في صورة نقد أدبي أدنى من"شكل نقد الموروث" و"نقد التجميع"، إذا جاز لنا استعمال هذين المصطلحين. وبهذا تم إلغاء المسلمات الموجودة بداخل المصادر من "النقد التشريحي" الجاري في النص الأدبي الجامد وتزويدها بديناميكية نقد النص الموروث ونقد التجميع. وهنا وضع جونكل بلا شك التحليل الأدبي المتصاعد عند النقطة الصحيحة. ويجب التأكيد على وجه العموم بأنه تم إيقاف هيمنة النقد الأدبي بشكل تدريجي بواسطة البحث في تاريخ الأدب وتاريخ النصوص المتوارثة.

أوضح جونكل في المرحلة النهائية من مقدمته في "التعليق على سفر التكوين رؤيته قائلًا: "هكذا اختلط في سفر التكوين مصادر عديدة. وقد ظلت على هذا الشكل النهائي (من المصادر وترتيب المصادر والصياغات النهائية)، وأثرت الخرافات القديمة فيه، بشكل هائل في جميع أشكال النص وصياغاته اللاحقة. ويمكن للمرء أن يأسف على أنه لم يظهر نموذج أخير لأديب فذ وعظيم ينتج عملًا أدبيًا كاملًا، أي 'ملحمة وطنية إسرائيلية' متماسكة من الحكايات الفردية. لقد أظهرت إسرائيل مصلحين دينين عظماء أوجدوا وحدة شاملة من النصوص المنقولة المبعثرة لشعبهم في روح دينية ووحدة شاملة، لكنها لم تنجب شخصًا مثل هوميروس. وعلى أي حال يعد هذا نجاحًا بالنسبة لبحثنا، لأن الأمر لم يصل إلى وحدة أدبية كلية كبيرة، بل ظلت الأجزاء موجودة في الأساس دون انصهار بجوار بعضها البعض، مما يمكننا من التعرف على تاريخ الأحداث المبكرة في صورتها الأولى. وبالاختلاف تمامًا عن ما هو حادث حتى الآن يجب على الباحثين في الخرافات ممارسة أبحاثهم في سفر التكوين، وعلى علماء اللاهوت تعلم أنه لا يمكن فهم سفر التكوين بدون بحث الخرافات وخاصة بدون تحليل الخرافات" (ص 99). وإذا ألقينا نظرة عامة في النهاية على التاريخ المدون في هذا الكتاب (التوراة) فإننا سنكتشف أنه يمكن تسميته خلاصة تاريخ الأديان الكلي لإسرائيل. لكن بسبب هذا التنوع الداخلي تحديدا يُحدث سفر التكوين أثرًا جديرًا بالاحترام. ويمكن مقارنة الإبداعات الكبرى للفكر الإنساني فقط به في هذا المجال، مثل الأسقفيات الضخمة التي تعكس في بنيتها وما تظهره روحًا تعبر عن أجيال متعددة، أو الدول التي سرت في تاريخها عبر قرون، أو مثلًا فاوست الذي هو التعبير عن حياة الإنسان الهائلة جدًا ..." (ص 100).

لقد تشبع هوجو جريسمان، الذي برز بالأساس في مدرسة فلهاوزن، بمناهج جونكل وأدخل أساليب البحث التاريخي في دراسة الأسطورة وبحث تاريخ الموروث في بحثه عن "موسى وعصره" (1913) وكذلك في تعليقاته[1] عن "بدايات إسرائيل" و"كتابة التاريخ الأقدم والنبوة في إسرائيل"، وأيضًا في التعليق على أسفار أخرى في العهد القديم.

---

[1] Die Anfänge Israels, Schriften des Alten Testaments I, 2, 1913, 2. Aufl. 1922; II, 1, 1910, 2. Aufl. 1921.

81. تفسير المزامير

وضع هرمان جونكل ببحثه عن الأنواع في الشعر العبري حجر الأساس لعمل جديد في مجال تفسير المزامير. فمنذ أن اكتشف يوهان أيشهورن وشتويدلين ودى فته المعالم الأولية لمهمة تحليل الأنواع، أُجريت بعض المحاولات في القرن التاسع عشر لنقد شكلي ملائم. وهكذا ظهر تصور عن بحث الأنواع مثلًا في تفسير هوبفيلد-ريم[1]، وأيضا في عمل إدوارد رويس "التاريخ الكتابي، العهد القديم"[2]، وكذلك في المقال المكرر لفرانتس بول[3]، وبهذا يمكن ملاحظة الآثار الأولى لاتجاه جديد للنقد الشكلي. وانتشرت بالطبع من جهة أخرى بشكل متزايد تفاسير للمزامير، وأحدثت تباينًا في المادة المتنوعة وفق معايير تمييز "الحالات المزاجية" (بيتجن)[4] و"النشاط النفسي" (كونيج)[5] أو "أنماط التدين" (شتويرناجل)[6]. وقد تطور التحليل الديني النفسي للمزامير في ظل ازدهار علم النفس الديني. واستطاع جونكل أن يُقَيِّم طريقة العمل التاريخية الدينية والنفسية بشكل جيد جدًا، لكنه قاوم تجاوز مشكلات تاريخ الشكل الأدبي. وعارض أيضًا كل تلك الطرق التي تتجه بمعايير تاريخ الأدب عامة إلى المزامير، وبالتالي ليس لها قدرة الاستيعاب لشكل معين من الشعر العبري.

وهذا على سبيل المثال في مقابل كاوتش الذي اُتُهِمَ بفرض "معايير هلينية" على العهد القديم[7]. ويمكن أيضًا ذكر كتاب إدوارد كونيج حول" تأويل العهد القديم" باعتباره مثالًا نمطيًا تجنبًا للنقد الشكلي بوجه عام، وهنا بدأت الرغبة في ترتيب لأنواع

---

(1) Hupfeld-Riehm, Psalmen I, 2. Aufl., S. 3 ff.

(2) E. Reuß, Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments, S. 148 ff., S. 597 ff.

(3) F. Buhl, RE IV, 3. Aufl., S. 626 ff.

(4) F. Baethgen, Psalmen, 3. Aufl., S. IV.

(5) E. König, Psalmen, 1926, S. 33 ff.

(6) C. Steuernagel, Einleitung in das Alte Testament, 1912, S. 729 ff.

(7) E. Kautzsch, Die Heilige Schrift Alten Testaments II, 3. Aufl., S. 95.

المزامير "طبقا لمعايير أسلوبية معترف بها في التاريخ الأدبي العام"[1]. وهكذا يمكن بعد هذه النظرة الأولية وصف أفضال جونكل كما يلي: 1- أيد بشكل حاسم النهج الحيوي في القرن التاسع عشر عن بحث أنواع النقد الشكلي ونفذها بقواعد منهجية. 2- حرر جونكل بحث الأنواع من كل معايير تاريخ الأدب غير المألوفة في العهد القديم وهيأ لها القدرة على اكتشاف أشكال معينة في الشعر العبري. 3- تم استبعاد تحليل تاريخ الورع النفسي من مجال نقد الشكل باعتبارها معايير تاريخ أدب.

بالإضافة لذلك تفاعل جونكل بشكل نقدي مع بحث المزامير كله في القرن التاسع عشر، وكتب في مقدمة كتابه حول "التعليق على المزامير" : الآن كان العصر الوليد جريمة- كما تشهد بذلك العديد من اعترافات الطلاب- ربما كان على استعداد للسماح أن تؤثر شخصيات ذات نفوذ كبير من الأنبياء، لكنه كان مستعدًا بدرجة أقل لفهم عالم المزامير الأبسط والأكثر اتساقًا في تأمل المحبة. ويضاف إلى كل ذلك أنه عند التأسيس الجديد لعلم العهد القديم شدد فلهاوزن وخلفائه على تلك الصيحات، التي برز فيها تاريخ دين العهد القديم بأوضح شكل، بينما بحث المزامير ورد بصورة أقل، لأنه من الصعب اكتشاف زمن نشأتها. ومن منظور العصر اللاحق أوشكت تلك المدرسة أن تختفي. ولحد ما لم يكن من السهل على الفكر النقدي العقلي الذي كان سائدًا في تلك العقود أن يجد طريقه في هذا الأدب المنعزل. وهكذا لم تستطع بعض تفاسيرنا على المزامير والتفاسير النقدية المهمة التي يمكن الاعتماد عليها في المجال اللغوي أن تتخطى حيز الدراسة الجافة أو الجمود التام. وعلى أقل تقدير كان النقد وعلم اللغة موجودين في هذا المجال في المقدمة وتراجع الدين والأدب"[2]. وتميز جونكل على نحو بارز في هذه النقطة، حيث أراد فهم الأدب العبري من جديد وتوجيه كل الاهتمام في الوقت نفسه إلى الفكر الديني للمزامير مرة أخرى.

---

[1] E. König, Hermeneutik des Alten Testaments, 1916, S. 95.

- H. Gunkel, Die Psalmen, übersetzt und erklärt, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II, 2, 4. Aufl. 1926, S. V.

[2] H. Gunkel, Die Psalmen, übersetzt und erklärt, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II, 2, 4. Aufl. 1926, S. V.

نشر جونكل لأول مرة كتابه حول "مزامير مختارة"[1]، لكي يظهر بالأمثلة ماذا يجب أن يحدث عند البحث في المزامير، ولكي يظهر عوامل الدين والأدب المنسية مرة أخرى. ومن المهم أن جونكل أوضح أنه من المميز: "[أنني] اتخذت عند الاختيار قرارًا لهذه المزامير التي تعد هي الأكثر قيمة من الناحية الدينية والجمالية والتي لا يبتعد فهمها عن طريقة إحساسنا وظلت نصوصها محفوظة بشكل جيد لحد ما"[2]. لقد "عُرض" بالفعل الشعر العبري. ويعني هذا " أن الدين- كما يستحق- يحمل النبر الأساسي لتفسير مغزى المزامير. لقد كان هدفي النهائي هو توضيح حالة التقوى التي يعيشها مرتلو المزامير للقارئ الحديث والتوصية بأن يحذو حذوهم"[3]. وبهذا تمت مخاطبة اللحظة الدينية الخاصة بالتقوى.

يتضح بالفعل في كتاب جونكل حول "مزامير مختارة" كيف استطاع أن يكتشف بوضوح العناصر القديمة في المزامير التي أضافها البحث في وقت متأخر جدًا. ومن الأمثلة على ذلك المزمور 110: "مرة أخرى من المستحب هنا في العصر الحالي افتراض الأصل في العصر المكابي، وكذلك إشارة المزمور إلى كبير الكهنة يوناثان (كبير الكهنة سنة 153) أو سمعان (كبير الكهنة سنة 141)، لكن يُقارَن الموقف الملحمي في القطع الشعرية ليشوع بن سيراخ أو مزامير سليمان اللاحقة للكتاب المقدس المتآكلة من التفكير العميق مع البداية القوية لهذا النشيد، وذلك لكي يشعر كيف كانت مناسبة في هذا العصر بقدر قليل. ومن الثابت بقوة أن التكهن في زمن هذا المزمور كان ما يزال في ازدهار، لدرجة أن النشيد كان يظهر بحكمة الرب، بينما كان المرء يفتقدها في عصر المزامير زمن المكابيين.... وطبقا لذلك ينتمي المزمور بوضوح إلى عصر مملكة يهودا." (ص223). وأُلحقت هذه النتائج الكثيرة والقواعد الدقيقة إلى المزمور في التفسير الضخم على المزامير.

---

[1] H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen, 3. Aufl. 1911.

[2] A. a. O. S. V.

[3] A. a. O. S. VIII.

وبعمل دؤوب شاق تراكمت ببطء المعارف التي أدت لظهور هذين العملين المهمين لجونكل اللذين حظي بهما تفسير المزامير بالدوافع الأكثر قيمة حتى عصرنا الحالي. إننا نتحدث هنا عن ذلك التفسير الضخم حول "المزامير" والكتاب الذي انهاه يوآخيم بجريش حول"مقدمة في المزامير"، ودون فيه الأعمال الحياتية لجونكل فيما يتعلق بالبحث في الأنواع الأدبية. وإذا أردنا بحق فهم المباديء التي قام عليها البحث في الأنواع الأدبية فيجب الانطلاق من كتاب "مقدمة في المزامير". فما هي المهام والطرق التي أشار إليها جونكل؟ يجوز الآن التعرف على المشكلات الخاصة في بحث الأنواع الأدبية في مجال أدب المزامير في العهد القديم بعدما كان الحديث في المبحث 79 من بحثنا عن تاريخ الأدب الإسرائيلي بوجه عام. فينص البحث الأساسي لجونكل على أنه: "يجب ترتيب المادة الأدبية أولًا وفقًا لقواعد نوعها الخاص، أي وفقًا للقواعد المستمدة من تاريخ الأدب. وحقيقة أن الشعر الوجداني العبري قد انساب خلال عصور مختلفة من التدين وتأثر بها فهي صحيحة حقًا، لكن لا يجب وضعها في المقام الأول من البحث الكلي"[1]. إن هذه التفاصيل تناقض بوجه خاص شتويرناجل، لكنها تكشف في الوقت نفسه بشكل ممتاز أين بدأ جونكل تصوراته، ويدور الأمر حول "طبيعة المادة". "وينبغي على الباحث أن يسعى إلى اكتشاف التقسيم الطبيعي الفطري لهذا النوع الأدبي"[2]. وقد تناول جونكل وعرض بالتفصيل الترانيم وأناشيد صعود يهوه على العرش والمراثي الفردية والجماعية وأناشيد الشكر الفردية والجماعية ومزامير الملك وأناشيد الحج ومزامير الحكمة إلخ باعتبارها أنواعًا من المزامير. وقد برهن على مقومات هذا التصنيف بدقة، حيث يمكن الحديث عن "نوع " ما عندما تتحقق شروط محددة ويتم التمسك بها بحزم. ويمكن للمرء أن يتحدث عن ثلاثة مقومات وشروط هي: 1- يُمكن تجميع القصائد التي تنتمي كلها لمناسبة معينة في الصلاة أو على الأقل تستمد منها في نوع واحد فقط. ويجب عرض هذه المناسبة التعبدية بدقة قدر

---

[1] H. Gunkel – J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, 1933, S. 9.

[2] A. a. O. S. 10.

الإمكان. 2- "بالإضافة إلى ذلك يجب اعتبار هذه الأناشيد المنتمية لبعضها البعض كنزًا مشتركًا من الأفكار والحالات المزاجية. وأنها وُجدت من خلال إقرارها في الحياة أو استطاعت الالتحاق بها بسهولة. وسنعرض أيضًا هذا الإرث الفكري العام للنوع الفردي"[1]. 3- "والثالث، على ما يبدو سببًا ضروريًا للنوع هو أن جميع مكونات عناصره الأولية، وإن كانت بدرجة أكثر أو أقل وضوحًا من قبل، مترابطة من خلال 'الشكل اللغوي' المشترك. وهذا هو الموضع الذي لا يستغني فيه الباحث عن نظرة جمالية"[2]. وبالارتباط مع هذا الشرط والمقوم المذكور أخيرًا كان واجبًا على جونكل الالتفات بشكل علمي بالتفصيل إلى سؤال: إلى أي مدى تأسس "مغزى الأشكال"؟ فهل يدور الأمر هنا حول نوع فني "غير علمي"؟ لقد أوضح جونكل ذلك بقوله: "بدون بحث مثل هذه الأشكال فمن المستحيل مطلقًا بحث الأنواع في مجال العهد القديم؛ لأن لغة الأشكال حظيت في العصر القديم بأهمية أكبر مما هي عليه اليوم، وكانت هذه الأشكال محددة بشكل أقوى وأكثر تطورًا بالعادات، والعادات الكتابية" [3]. ويبقى أن نؤكد ملاحظة أن تاريخ الأدب ليس له علاقة فقط بالشكل، وإنما أيضًا بمضمون القصائد[4]. وبهذا رُفض الاتهام بأن مجال البحث في الأنواع الأدبية يفتش بالأساس عن "القوالب". وعند السؤال عن أنواع مزامير العهد القديم يجب بالطبع التحقق بدقة ليس فقط على مستوى الداخل الإسرائيلي، بل بتمحيص جونكل المتحمس دائمًا لاستنتاج التشابهات غير الإسرائيلية. وهكذا رحب بشدة على سبيل المثال بكتاب شتومر حول "تشابهات سومرية-أكادية مع نظم مزامير العهد القديم" (1922) حتى وإن دُرس الأمر بشكل نقدي: "فالكتاب يعاني بوجه خاص من أنه يبدأ مبكرًا بمقارنة الأدب البابلي مع الأدب الكتابي، قبل أن يتم بحث الأدبين بدقة وفقًا للنوع بشكل كامل"[5].

---

[1] A. a. O. S. 22.

[2] A. a. O. S. 22 f.

[3] A. a. O. S. 23.

[4] A. a. O. S. 23.

[5] A. a. O. S. 19, Ainmn. 1.

"لم يتجه اهتمام جونكل لعالم الدين البابلي فقط، بل استطاع في عصر الجدل حول العلاقة بين بابل والكتاب المقدس أن يشير بفضل الصداقة اللصيقة مع أدولف إيرمان إلى أهمية علم المصريات للعهد القديم، والمزامير. (قارن 'خطب ومقالات' 1913، ص92 والصفحتان التاليتان)، وفيما يتعلق بأدب الحكمة قارن كتابه المهم منهجيًا عن 'فهم التاريخ الديني للعهد الجديد'، (1903، ص26 والتالية) ... وبحث "باومجرتنر : نظرة عامة لاهوتية، سلسلة جديدة 25، العدد الثاني، ص107).

لقد تطور كتاب التفسير الضخم عن "المزامير" بالتدريج بدءًا من الأبحاث الدقيقة عن الشكل الأدبي للمزامير. وتظهر الآن "اللحظة الدينية" بعمق، ومرة أخرى استقرت طريقة البحث التي أعلنها جونكل في كتابه "مزامير مختارة"، وبلغ تأثيرها الذروة. فنقرأ في مقدمة تفسير "المزامير": "لا زلت أقصد الحديث عن القصائد، فأنا نفسي لم أرغب في شيء آخر من أعماق قلبي سوى ما عبر عنه العصر القديم: وما تم الشعور به في الأجيال السابقة، وقد أردت توضيحه للأجيال القادمة البعيدة عنه في أمور كثيرة بلغتنا المعاصرة. لذلك دُرست كل الأعمال اللاحقة والمسيحية والحديثة بكل جدية، وإن بدا هذا في وقتنا الحاضر يجري على نحو أكثر أو أقل عمقًا. وتواسيني عبارة أنه لا يُرجى من الحكام شيء بلا عناء، وإنما يمكن فقط العثور على المخلصين، وإن لم أستطع من جهة أخرى أن أخفي قناعتي بأنه في هذا الكتاب وليس في أي مكان يوجد ما يكفي من مظاهر الخلود التي لا تزال حاضرة بقوة ولم يخفت بريقها أبدًا ..."[1]. وكما هو الحال في التعليق على سفر التكوين فنصادف هنا أيضًا جونكل باعتباره عالمًا موهوبًا فنيا، يشعر بالأشكال والمحتويات القديمة لكي يعيد إنتاجها بلا انقطاع، وهذه الموضوعية المطلقة جديرة بالإعجاب في تفاسير وأبحاث جونكل. ويقينًا لا شك في ذلك فـ: "الفهم البديهي" لنصوص المزامير الذي أراد جونكل الكلام عنه، لا يمكن توضيحه بشكل مختلف إلا من خلال أداة الباحث في النقد الشكلي وتاريخ الأديان أو تاريخ الأديان الجمالي. لقد شارك جونكل كلًا من هيردر وأتباعه "تفاؤلهم المتجانس في التفكير"، عندما كانت المادة

---

[1] Die Psalmen, S. VIII.

تعرض لعمل جمالي تاريخي ديني بلا معايير أو أسس. وعندئذ تم إساءة تقدير الطابع التحويلي القوي الذي تحويه طريقة الملاحظة الجمالية تاريخيًا ودينيًا المتحققة في فرضيات الأيديولوجية المتعددة. فاللهجة المنبرية المتجانسة في التفكير متجذرة في الحركة الرومانسية تنص بلطف "على أنه يبدو لي بالطبع، لا سيما في التفسير، عندما لا يتعلق الهدف الأهم بالتحدث عن دين المزامير انطلاقًا من خارجها، رغم أن هذا بالطبع لا يكون غائبًا تماما عن أذهاننا، وإنما عرض الدين نفسه انطلاقًا من الداخل"[1]. ويتساءل المرء في آن واحد: بأي مفتاح يكون هذا "الداخل" متاحًا لجونكل؟، وكيف نجح في تحديد مقصد وغايات المزامير؟ تشير الإجابة إلى مقاصد وغايات نفسية- جمالية معقدة حيث يقول :" كنت أسعى إلى التعمق في حياة هؤلاء المتدينين، وكيف تعذبوا وخافوا، وكيف يرفعون أياديهم إلى أعلى متوسلين أو كيف يفرحون ويبتهجون في أواخر حياتهم بلقاء الرب"[2]. إلى أي مدى نجح جونكل في هذا "التعمق؟". أجاب: "يجب منح ساعات من المعايشة لهذا، لأن النفس الخاصة تتعلق بالماضي، لأن ألحان الماضي هبت عليها عاصفة التاريخ منذ وقت طويل وبدأت تعزفها بشكل أوضح وأعلى حتى تعالت أصواتها في قلب الحاضر مرة أخرى بالقوة والجمال القديم". إن هذه التفاصيل تجعلنا نتعرف على المناخ المتوتر نفسيًا الذي تكونت فيه هذه التفاسير، إنها ظهرت في الوقت نفسه الذي يتم فيه شرح الذاتية الدينية المدوية بأداة التجانس الجمعي في التفكير. وبالإضافة لذلك لا يجب أن نهمل كيف أثرت وجهات نظر دينية وتاريخية دينية معينة بنتائج بالغة الأهمية في فهم المزامير. وبالتأكيد فقد رفض جونكل أن يحدد النقد الشكلي معايير تاريخية دينية، ولكن المسألة هي أنه في كل مكان في التعليق على المزامير تتوافق الملاحظات الشكلية الجمالية مع التقييمات التاريخية الدينية. فاختلاط الأنواع (باعتبارها ظاهرة مميزة لفترة متأخرة) يجعلنا نكتشف في الوقت نفسه وهن العبقرية الدينية. وتعد الأشكال الجامدة علامة على تدين خافت. فهل قيست "الحرارة الداخلية" لمزمور ما بترمومتر تاريخي-

---

(1) A. a. O. S. VII.

(2) A. a. O. S. VII.

جمالي، تاريخي- ديني. إن طريقة التوضيح تؤدي إلى تفسيرات غريبة يجب أن يسأل المرء فيها عما إذا كانت لا تزال سليمة، أو إذا كانت لا تزال تقدم دليلًا ماديًا، أو تتضمن خلطًا وجمودًا لا يمكن فهمه بداية انطلاقًا من مسلمات جمالية، وإنما بشكل صحيح في حالتها الذاتية الفردية. وأخيرًا يتميز يتسم الاهتمام بالتعبيرات الحياتية القديمة في الشعر الديني بالمقوم الرومانسي، كما لو كان يمكن الوصول لمعايشة دينية حقيقية قريبة من أصل التجربة الدينية، حينما تكون حلقات الصوت نقية وأصيلة. وتكمن في هذا الاتجاه المهم توضيحات جونكل لسفر التكوين والمزامير بصورة متوازية؛ فنظام التنسيق الذي بدأ به جونكل التفسير، يعبر عنه في الفقرة التالية: "إن الحدث الذي لا يمكن ملاحظته بشكل نادر تمامًا في تاريخ الأديان، هو أن الدين، بعدما ازدهر بشكل هائل بسبب الأنبياء العظام، قد شكل من كتابات الماضي العظيم قانونًا تم تقديسه من تلك اللحظة فصاعدًا باعتباره جوهرًا للوحي الإلهي. ويكمن في تلك الأزمنة جزء جوهري من التدين في الإلمام الداخلي بحروف الكتاب المقدس"[1]. "إن الحيوية الأصلية من التعبير الديني في الحياة هي الهدف الحقيقي من المشاركة في التفسير المتجانس عند جونكل. ولقد 'تم التخطيط' لكل ما ينزع إلى ترسيخ الجمود والقانون"[2].

بعدما أنجز جونكل مهام تاريخ الأدب ساد بحث الأنواع بشكل أقوى في تفسير المزامير. ويمكن النظر إلى التأثيرات الأولى لتفسير ف. ستيرك للمزامير في كتاب "الشعر في أسفار العهد القديم" (الجزء الثالث، الطبعة الأولى 1911، الطبعة الثانية 1920) وفي كتاب ر. كيتل "التفسير الكبير للمزامير" (1914، 1922). ويتميز التفسير السابق بالإضافة لذلك بتوجه تاريخي رائع جدير بالملاحظة. فالأناشيد والقصائد، التي اعتاد المرء وضعها في علم العهد القديم في زمن متأخر جدًا، تم تأريخها في وقت مبكر حسب الظروف وفقًا لنموذج جونكل.

---

(1) A. a. O. S. 2.

(2) انظر بصفة خاصة: Die Auslegung zu Ps. 119.

وقد أسهمت مجموعة من الأعمال الصغيرة في أن توفر لمجال البحث في الأنواع الأدبية مدخلًا إلى مجالات أخرى من العهد القديم (مثل دراسة أي. بالا، عن: أنا والمزامير، 1913، ودراسة هوجو جريسمان حول: التحليل الأدبي لسفر إشعيا الثاني، 1914، ص254، ودراسة فالتر باومجارتنر عن: مراثي إرميا، 1917، وعمل يوآخيم بجريش عن: مزمور حزقيا 1926.

82. دوافع جديدة لبحث النبوة

في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حظي بحث النبوة في العهد القديم على دوافع جديدة. فقد أصبحت شخصية النبي من خلال التحليل النفسي الديني ومن خلال التجميد الموجه تاريخيًا "لبعض الشخصيات" محور كل الكتب وموضوعها، لدرجة أن التفاسير والمحاضرات معروفة بالتقديس الشديد لهذه الشخصيات، وانطلقت من كارليلس ومذهبه الغيبي عن الشخصيات تأثيرات لا يجب التقليل من قيمتها. كما أسهم فلهاوزن ودوم بلا شك كثيرًا في فكرة أن شخصيات الأنبياء برزت في ضوء تمجيد حماسي لحد ما. وقد كان هناك بوجه خاص تصوران انطلقا من فلهاوزن، وانتشرا ثم اضمحل انتشارهما، وهما: 1- النبي هو عبقري مبدع يدعو لأخلاق جديدة تمامًا في عالم العبادة الطبيعية. 2- النبي هو داعٍ للإلوهية الحقيقية بشكلٍ مطلقٍ. وعلى الفور يُفهَم من التصور الثاني، عندما نقرأ في كتاب فلهاوزن "مقدمة في تاريخ إسرائيل" ما يلي: "يعزو لمصطلح الرسالة النبوية الحقيقية أن يهوه عبر كل الوسائط الصحيحة يدعو شخصية محددة، عن طريقها يصبح التقرير الإلهي المبهم وغير الممكن تقسيمه أكثر حيوية، حيث يقف الإله مع الإنسان. وبإيجاز فإنه ببعد الإله عن النبي لا يوجد وحي، لأنه يعيش في ذاته الناسوتية الإلهية. وقد نشأ حل وسط للتناقضات الظاهرة بسبب أن الذاتية بكامل معناها تسمو فوق كل القوانين

الإلهية التي هي العدسة الحقيقية"[1]. فهذا التفسير للنبوة هو السمة المميزة لعلم العهد القديم في نهاية القرن التاسع عشر.

يدين مجال بحث النبوة في العهد القديم بالفضل إلى الدوافع الجديدة لهرمان جونكل. وعندما أتم هانس شميت تفسيره عن "الأنبياء الكبار" لسلسلة "أسفار العهد القديم"، وكان لا يزال بخط اليد، وذهب إلى الحرب قبل إتمام فصل المقدمة، طلب من معلمه جونكل أن يكتب فصل المقدمة الناقص. لقد فعل هذا عن وعي قائلًا: " نظرًا لكوني تلميذًا لجونكل فإن التناقضات المحتملة بين تفسيري للنبوة والمقدمة لن تظهر إذا قام جونكل بكتابتها"[2]. وهكذا وجد جونكل الفرصة ليعبر أيضًا عن بحثه في تاريخ الأدب في مجال النبوة في العهد القديم. ووضع مقدمة ممتازة في سبعين صفحة عن النبوة في ثلاثة أقسام. يتناول القسم الأول تاريخ الشرق الأدنى في عصر الأنبياء الكبار، وتم تحديد الإطار التاريخي الذي يجب النظر فيه إلى النبوة. والقسم الثاني يتناول التجارب السرية للأنبياء يكشف عن حالة من التدوين التاريخي للفكر المفيد بحثيًا. وكتب جونكل ما يلي: ما زال هناك وقت طويل جدًا حتي يتم تناول هذا الموضوع بمثل هذا الفكر. فالأرثوذكسية، التي اعتبرت الأنبياء مجرد أدوات غير مكترثة بوحي غيبي مطلق، ولم يكن لديها تفهم لشخصياتهم وتجاربهم غير المألوفة. والملاحظة 'العقلية' التالية في تاريخ علم اللاهوت الأرثوذكسي لم تنقرض في تأثيراتها اللاحقة في علمنا، وكانت تتسم بالوضوح التام لكي نري في الأنبياء ما هو أكثر من كونهم معلمين متدينين ووعاظ يستحقون التقدير. وفي العقود الأخيرة تم التمهيد لمعرفة أفضل لشخصيات الأنبياء من خلال أربع حركات علمية مختلفة. ففي البداية كانت الرؤية التاريخية المتصاعدة باستمرار في القرن التاسع عشر، وتصاعدت مؤخرًا من خلال حركة 'الرومانسية الجديدة' بقدراتها المهذبة، لمعرفة الألوان وسماع أصوات بديعة، وبرهنت لفترة طويلة على تفهم عاجل في عمق

[1] J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl. 1927, S. 398.

[2] H. Schmidt, Die großen Propheten, Die Schriften des Alten Testaments, Vorwort vom 14. Okt. 1914.

الحياة الداخلية الغامضة لهؤلاء الرجال، وذكر بوجه خاص في هذا المجال تفسير دووم لسفر إشعياء. وقد اكتسب بحث الديانات الغريبة في الوقت نفسه اتّساعا وعمقا، وحطم الافتراض الساذج بأن أنبياء العهد القديم يمثلون شيئًا فريدًا، واكتشف وفرة من المقابلات القيمة للنبوة، خاصة في مستوياتها الدنيا (تايلور: بدايات الحضارة، الجزء الثاني، ص130 والصفحتان التاليتان). بالإضافة لذلك طمح مذهب التاريخ الأدبي أيضًا، الذي تم الحديث عنه في الفقرة الثانية، إلى تقديم إسهامات مهمة في معرفة النبوة. ورغم أن طريقة العمل هذه ترتبط فقط بأشكال الخطاب النبوي، فإن هذه الأشكال تفصح مباشرة عن الحياة الداخلية، التي برزت منها فيما مضى. وفي النهاية استحوذ علم النفس على هذا الموضوع، وبدأ على الفور في عرض ما تم إدراكه حتى الآن من الباحثين من خلال الملاحظة المباشرة بأدوات علمية دقيقة"[1]. وبهذه الاعتبارات من جونكل فقد أعلن بالفعل أن حالة البحث في مجال النبوة، من مهام تاريخ الأدب وأهدافه. كما ينبغي بحث أشكال الخطاب النبوي وإدراكها بشكل منهجي. وظهرت طريقة عمل التاريخ الأدبي باعتبارها دافعًا جديدًا للأبحاث التاريخية والنفسية.

قبل أن يتناول جونكل قضايا تاريخ الشكل للنبوة بشكل حاسم، تناول بالتفصيل "تجارب الأنبياء" (ص18 والصفحتان التاليتان). والتجربة الأساسية لكل الأنبياء هي "النشوة". ويجب الانطلاق من المناسبات والأعراض الظاهرة لهذه الظاهرة. وقد صمم جونكل مقطعًا عموديًا لتاريخ حركات النشوة، التي ليست خالية من الأوصاف الرومانسية (ص20). ووصف طبيعة الأحداث الرمزية (ص20 والصفحتان التاليتان) وانشغل بالخطاب والحياة النفسية للأنبياء (ص22 والصفحتان التاليتان). ويعد التوضيح التالي مميزًا حيث يقول: "لا يقف علم النفس أمام النشوة الدينية كما يقف أمام سر بئر عميق: فهو يعرف أنه توجد حالات نشوة كثيرة خارج عالم الأنبياء وأن أي حركة شعورية إنسانية قادرة على التصاعد حتى حالة النشوة (ص23). ويحاول الباحث الحديث فهم هذه الظاهرة من الناحية النفسية. وبلا شك يرى العصر القديم في هذا معجزة إلهية" (ص25). وبالطبع يجب مراعاة أن الأنبياء ممتلئون بوعي

---

[1] A. a. O. S. XVII ff.

ذاتي عالي في العهد القديم، كما كانوا على يقين من أن يهوه بنفسه يتحقق فيهم... الأنا التي تتحدث منه هي الرب ذاته، هو يعرف علم الرب." (ص25). ومن بين القضايا المحددة لتأويل جونكل للأنبياء قارن كلات وهرمان جونكل (1969).

سأل جونكل عن أنواع النبوة في العهد القديم، وشدد على أن "الأنواع في كتابات شعب قديم لعبت دورًا أكبر مما هي عليه الآن، وأن بعض شخصيات المؤلفين، التي تظهر في الأدب الحديث أو تبدو كذلك، تراجعت في العصر القديم بأسلوب غير مألوف لنا"[1]. ولهذا السبب يجب توجيه اهتمام خاص إلى الأشكال باعتبارها عوامل رئيسية ومحددة. وتحتاج النبوة في العهد القديم أيضًا إلى سلسلة كاملة من الأنواع. ومن جهة أخرى لا يمكن أن نخطئ في تقدير أنه لا يمكن تقدير النبوة بدون بحث سابق للأنواع حتى وإن ظهر في بني إسرائيل مع الأنبياء أفراد موهوبون. وقد انطلق جونكل بالتفصيل في تفسيراته من حقيقة أن الأنبياء لم يكونوا أصلًا كُتَّابًا، وإنما كانوا خطباء. وبهذا طُرحت المشكلة التالية: "أي أنواع شعبية وحيوية في المجتمع استقبلها الأنبياء؟ وكيف تم إدراك هذه الأنواع الأصلية؟ ويُشار في البداية إلى الأنواع العامة مثل أناشيد النصر وأناشيد الحرس وقصائد الهجاء والمراثي إلخ. ونقل الأنبياء رسالتهم جزئيا في هذه الأشكال المميزة. وبالنسبة لجونكل "يعد هذا إشارة إلى الحماس الذي توددوا به إلى قلوب أمتهم"[2].

لقد تضمن القسم الثالث من المقدمة الأنواع النبوية الفعلية، مثل نبوءة التحذير، والتوبيخ والوعظ إلخ، كما عرض أيضًا كيف ظهرت أشكال من مجالات الكهانة. باختصار: نشر الكم الهائل من الأنواع الأدبية التي استعملها الأنبياء وتم إيراد أمثلة على ذلك. إن أهمية البحث التاريخي والأدبي في مجال النبوة يجب أن يكتشفها المرء، لأن ذلك يقود المفسر مرة أخرى إلى النص وتشكيله وأشكال تعبيره الخاصة. ولا يتم توجيه الانتباه إلى الشخصية المؤهلة بشكل أقوى مما يوجه إلى كلام النبي.

---

(1) A. a. O. S. XXXV.

(2) A. a. O. S. XLVI.

يجب في النهاية فيما يخص البحث في مجال النبوة عند جونكل لفت الانتباه إلى أن طريقة عمل تاريخ الأدب وتاريخ الدين المعقدة يمكن استنتاجها باستمرار من النقد الشكلي بناءً على عناصر دينية قديمة. وتساءل جونكل عن الكلمات السرية للنبوة التي تُحصِّن التجربة الدينية باختصار مفاجئ وتُعد حجر الأساس للبشارة"[1]. ويجب اعتبار الوحدات القصيرة البارزة عناصر أصلية نشيطة وحيوية، في حين تشير الخطب الأطول والتراكيب الأطول إلى عصر متأخر وكتّاب ثانوي. وتطبق هنا نفس قوانين التفسير الدينية الجمالية التي لاحظناها أيضًا عند فهم سفر التكوين والمزامير. لذلك فمن الضروري والمفيد أن نلتفت في الفقرة التالية إلى تأويل جونكل.

83. أهداف وأساليب تفسير العهد القديم

كما بدأ المقال المبدئي هكذا يبدأ أيضًا بحث جونكل التأويلي حول "أهداف وأساليب تفسير العهد القديم" بعرض تفصيلي دقيق لسوء الأحوال القائمة. فنقرأ: "التفسير الكتّابي، كما تعودنا ممارسته في محاضرتنا الأكاديمية، يتكون من حيث الشكل من ملاحظات فريدة جعلنا منها نصًا. فبعد أن ننجز النقطة الأولى يتم تناول نقطة ثانية، والتي ربما لا علاقة لها مطلقا مع النقطة الأولى، لكن يبدو أنها تنتمي لهذا الموضع، لأن النص يقدم سببًا لها. هكذا يمكن أن يحدث وحدث كثيرًا أن المفسر يرتب مثلًا في البداية ملاحظات نقدية نصية بجوار بعضها البعض، بحيث ينتهز فرصة تناول علاقة الترجمة السريانية بالترجمة اليهودية القديمة، ثم يتناول الدقة النحوية، لنتحدث عن أهمية وجود لهجة ما، على نحو لا علاقة له بحسم الأمر بالنسبة لفهم المثال الذي أورده. وتظهر في هذا السياق مثلًا ملاحظة لاهوتية كتابية، تبدأ بتصورات عن عصر الساميين الأوائل، ثم تأتي ملحوظة عن التقسيم الموزون للموضع، وهي جملة تؤكد علاقة الكلمة

---

[1] A. a. O. S. XLVII.

العبرية بالكلمة البابلية. ناهيك عن العديد من الأبحاث في النقد التاريخي والنقد المصدري بشكل خاص، والتي تعمل بصورة تكاملية. وهكذا يتواصل الأمر بوفرة لا تحصى، تربك على نحو خاص الباحث المبتدئ ولا ترضي خبرة الباحث الأكثر تمرسًا. فيتضح القصور في ممارسة التفسير على هذا النحو، وهو ما لا يختلف أيضًا في الأساس عما هو موجود في مجال العهد الجديد وإن لم يكن بهذا التنوع. ولا تظهر المسائل الرئيسية والمسائل الفرعية بوضوح، لأن الأشياء الأكثر أهمية تظهر مباشرة بجانب الأشياء غير المهمة. وهذا النوع من الترتيب للمادة يضلل المفسر بسهولة فيتناول هذه المادة بالتفصيل، وهو أمر لم يكن مقصودًا، سواء كان يحقق مصلحة للطالب أم لا ... لكن الأسوأ هو أن النص هو الوحيد المعرض للخطر من بين الأشياء الكثيرة التي يعرفها المرء من المفسر"[1]. إن هذه النتائج التي توصل إليها جونكل عن حالة" العملية التفسيرية" دقيقة بشكل جيد، لدرجة أنه يجب على المرء أن يكون على دراية بسياقها. ومما لا شك فيه أنه يعود لجونكل الفضل الكبير في اكتشاف المشاكل التأويلية وطرحها للنقاش من جديد. ومن المهم حقًا أن نثار المشكلة التأويلية بقوتها الأساسية خاصة عندما يواجه علم الكتاب المقدس مشاكل وأساليب بحثية جديدة عند سملر ودى فته وكوينن والآن عند جونكل. وعلى أي حال يرى جونكل القضايا التأويلية في عصره بشكل أكثر حدة مثلًا عن إدوارد كونيج، الذي تبنى في كتابه "تأويل العهد القديم" موقف المعارضة التي قادها الفكر المحافظ ضد فلهاوزن ومدرسته. وقال إنه من الضروري أن نعرف أنه لا يمكن الاستمرار في إعادة توجيه النظر من جديد لعلم التفسير في إطار بحث تاريخ النقد. وفي الأساس يطرح جونكل السؤال التالي: ما هو تفسير الكتاب المقدس حقًا؟ وما الأهداف التي يرنو إليها؟ في حين أن كوينن أظهر في مقاله (قارن مبحث 61) اهتمامًا قويًا بـ"التاريخ الحقيقي" باعتباره هدفًا لكل الجهود

[1] H. Gunkel, Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments. In: Reden und Aufsätze, 1913, S. 11.

التفسيرية، بينما طرح جونكل فرضية أن هدف كل التفاسير هو فهم الكاتب وعمله، وبالتالي تحول اتجاه العمل بشكل جوهري. لقد كان كوينن لا يزال مفتونًا بمهمة المؤرخ الذي استطاع بناء العرض التاريخي التركيبي للكتّاب المقدس واستدعى بناء "التاريخ الحقيقي". وفي مقابل هذا يتوجه عمل جونكل بشكل تام إلى شخص الكاتب وكتّابه. والآن تلوح في الأفق إشكالية التاريخ الأدبي على التأويل.

ينبغي أن يكون فهم الكاتب وكتّابه هدفًا للتأويل. ماذا يعني هذا؟ بداية يريد جونكل الحفاظ على شيء واحد، هو فهم الكاتب، الأمر الذي يعني ما هو أكثر من تفسير النص جملة جملة، وكلمة كلمة. ولا تعد الجمل هي الغاية الأهم في أي نص آخر، إلا للمتحذلق فقط. فالكلمات هي وسائل للتعبير عن الأفكار والمشاعر، ولكن ليس ذلك فحسب. فالأفكار والمشاعر هي هي الجزء الظاهري لانعكاس الروح. فروح الإنسان؛ أي الحياة الداخلية الغامضة تعبر عن نفسها للعالم الخارجي بالكلمات، وهذا هو مكمن أهمية الكلمات. إننا هنا أمام المكونات النفسية التاريخية الدينية لطريقة التفسير عند جونكل. لذا نرى جملًا على شاكلة: الشخص الحي في إرادته وتفكيره وفي تنوع وجوده الفكري الكلي، وهذا هو موضوع البحث الأساسي الفعلي لكل التفاسير، ويجب أن يملأ الحماس الجارف المفسر، وهذا الحماس يحاول أن يفهم حالة ذاتية لشخص لا يمكن أن تتكرر أبدًا، وأن يتعمق في أعماق كيانه حتى أدق فروع نفسه، ويجبر نفسه على التشبث بحياة غير اعتيادية، ويظهر نفسه في حالة من التضرع والخشوع"[1]. يتضح في هذه الجمل كيف استلهم جونكل بقوة من روح هردر، وتعد النوايا الرومانسية بشعورها المتجانس مميزة جدًا، بحيث يمكن لأي شخص أن يكتشف من أثر فكريًا في هرمان جونكل. ويمكن للمرء أن يتحدث هنا عن علم نفس مبالغ فيه يعتنق الرومانسية الجديدة والمذهب الإنساني، سعى إليه جونكل باعتباره مثلًا أعلى لكل التفاسير. ويكمن هدف أي تفسير في المشاركة الشعورية المتجانسة في روح الشخصيات العظيمة في العهد القديم.

---

(1) A. a. O. S. 13.

وبعد تحديد الهدف عالج جونكل الوسائل التي يمكن بها تحقيق الهدف السامي. فكانت الرغبة في معرفة شاملة وتأمل واع لا ينقطع أبدًا[1]. وتشمل المعرفة الشاملة الدراية بفقه اللغة (الفيلولوجيا) والتاريخ. لكن على الفور أضاف جونكل: "التفسير بالمعنى الأسمى هو فن أكثر منه علم. وينبغي على المفسر أن يحوز لنفسه لمسة فنان، وبالتالي يحتاج ما هو أكثر من مجرد المعرفة والفهم، لأن الفهم يمكن أن يقسم، لا أن يبدع. ويجب على المفسر أن يكون مبدعًا في حد ذاته، لا يبدع بحرية مثل الفنان بالطبع، لكنه يحاكيه في الإبداع"[2]. ويعد هذا بيانًا توضيحيًا من جانب جونكل. فطبقا لرأيه يجب على المفسر أن يمتلك الكاريزما الفنية في الإبداع. يجب (كما عبر جونكل عن هذا بلفظة صورة) أن يكون في وضع يؤهله لإعادة إنتاج صورة لحياة النبي من مكونات سيرته. ويجب عليه أن يبعث الروح من جديد في المعبد الأصلي بأحجاره المتهدمة والمبعثرة[3]. لذلك فهو يحتاج إلى قوة التصور والخيال، التي يتم ترويضها والتدريب عليها من خلال التأمل الموازي لها باستمرار. وعلاوة على ذلك يجب على المفسر السعي باستمرار أن يجعل نفسه مرآة شفافة تعكس الأصل بنقاء ووضوح. ويجب أن يكون المفسر قادرًا على الإنصات ليسمع بوضوح تلك الأصوات البعيدة المدوية القادمة من عصر ما قبل التاريخ. ولا يجب عليه بأي حال أن يتعامل مع الكتّاب بانطباعات عبقرية. أي أن الأمر هنا دائمًا يُقصد به تدريب منهجي موجه بقوة لتحقيق الهدف بوعي وصرامة بحثية. لقد وجه جونكل طلابه إلى التفكير بإصرار وبلا كلل في النص بكل أقواله ليكون نصب أعينهم: "ينبغي على المفسر أن يفكر بلا توقف بما يجب أن يعبر عنه النص، ويبدع بإنتاج مادة جديدة. يجب أن يضع في اعتباره الاحتمالات الممكنة في ذاتها والمختلفة لمكونات النص كل على حدة ... لأن القراءة والكتابة عن نص يمكن القيام بها فقط لمن يوجهه مرات لا

(1) A. a. O. S. 13.

(2) A. a. O. S. 14.

(3) A. a. O. S. 14.

تحصى هنا وهناك ويفكر في كل التفاصيل وأخيرًا يجد تصورًا كليًا حيويا"[1]. وعلى أي حال يجب على المفسر أن يتمتع بالحرية في دعمه في سبيل الوصول إلى أحكام مستقلة حول النص. ولا يجب على الباحث ألا يكون على علم بأدق تفاصيل نفسية وجمالية في النص، وألا يخجل من الإشارة بصراحة لقلة القيمة والأهمية، وكذلك الأقل قيمة والشيء المثير للاشمئزاز من العهد القديم. يجب تحري الحقيقة مهما كانت قبيحة، فماذا يفيد تغييرها وجعلها في أبهى صورة لو فقدناها بالكلية. لقد أوضح جونكل بلا تكلف أن التعبير الجريء والمستقيم أحب إليه من التنوير العبثي المنافق.

بعد هذا التوجيه الأساسي إلى الهدف وسبل التفسير يتم وصف مراحل العمل التفسيرية: وهي بوجه عام ست مراحل: 1- التحليل اللغوي للنص والتغلغل المنطقي للسياق. 2- نقد النص، وفيه يتم إنتاج نص أصلي افتراضي؛ ورغم ذلك لا يجب التدقيق في النقد النصي على التفسير الفعلي. 3- مراعاة التاريخ السياسي وعلم الآثار. 4- النقد الأدبي الذي يسأل عن ظروف نشأة النص. وقد أكد جونكل صراحة على تمحيص وضرورة النقد الأدبي، ولكنه واجه هجوم أساليب النقد الأدبي على تقييم الدين، ولا سيما ضد المبالغة في تقييم مشكلات النقد الأدبي أيضًا. 5- ينبغي على أساس بحث النقد الأدبي بناء عرض جمالي ونقد شكلي وتاريخ أدبي. وفي هذا السياق نقرأ: "منذ أن أعلن هيردر للعالم عن عظمة العهد القديم في صورة مبهرة لم تتراجع مطلقًا بين الباحثين الخبراء تلك الأبحاث التي تعبر عن جمال تلك الإبداعات. أذكر فقط رويس، الذي يحوي كتابه "تاريخ الأسفار المقدسة للعهد القديم" كمية وفيرة من الملاحظات الجمالية. وفي ظل تجديدات فلهاوزن الذي يبدو أن قيمته بالنسبة لي لا تكمن فقط في حدة نقده، وإنما في إيجابيته، أي في فهمه العام الفريد والمقنع، وخصوصًا في منجزه الجدير بالإعجاب، من حيث إحساسه برائحة الأجزاء في العهد القديم. ونمضي في مسارات هيردر وفلهاوزن عندما نلاحظ بشكل خاص

---

[1] A. a. O. S. 15.

شكل إبداعات العهد القديم"[1]. وعبر جونكل عن أمله حول العلاقة بين بحث النقد الأدبي وبحث التاريخ الأدبي بقوله: "نأمل من قلبنا أن يهجر النشء الأصغر سنًا لدينا مؤسسة النقد الأدبي أحادي الجانب ويلتفت إلى تاريخ الأدب، حيث القوى الجديدة والرؤى الجيدة والدعم الكبير لما يقوم به"[2]. يُلاحظ بوضوح حماس جونكل الشديد عند مناقشة مرحلة العمل الخامسة، وهنا يدور الأمر حول موضوعه الأخص. 6- في البداية من الغريب أن نسمع من جونكل أن الباحث في العهد القديم يجب أن يشعر ويثبت كفاءته في كل الأعمال التفسيرية الفردية وبالتالي في مراحل العمل الثابتة باعتباره "لاهوتيًا". ومثار الغرابة في هذه المقولة بشكل فريد أنه حتى ذلك الحين تم إبراز الجانب الإبداعي والفني في العمل التفسيري. وبالتالي ماذا يكون المقصود إذن، عندما يكون الحديث الآن عن الوعي الذاتي اللاهوتي عند المفسر؟ وجه جونكل نهج الظاهرة اللاهوتية من خلال سلسلة حواجز مكونة من أربعة محددات واضحة، وهي: أ- "لا يجب أن يخدم المفسر متطلبات الممارسة الكنسية". فمن يضع في اعتباره وجود الممارسة واحتياجاتها في وقت مبكر، نخشى منه أن لا يكتفي بصرامة البحث التاريخي لغرض غريب في حد ذاته"[3].ب- يجب استبعاد كل الفرضيات العقائدية: "بعدما اكتشف المذهب العقلي البعد بين العهدين القديم والجديد أصبح من المستحيل استعمال العهد القديم العقدي بنفس الخط باعتباره مصدرًا ومبدأً للعلم باسم جديد".[4]ج- لا يجب توقع أي مذاهب لاهوتية في العهد القديم، لأن بني إسرائيل لم يكونوا مهتمين مطلقًا بالأفكار. لأن الفعل في دينهم أكثر أهمية من الإيمان. د- يجب اعتبار أسلوب ملاحظة الخلاص التاريخي غير موضوعية. ويجب في المقابل مراعاة قاعدتين مهمتين بالنسبة لعالم اللاهوت، وهما:

---

(1) A. a. O. S. 22.

(2) A. a. O. S. 24.

(3) A. a. O. S. 25.

(4) A. a. O. S. 25.

أ- التدين هو جوهر ديانة العهد القديم ونجمها. ب- يجب أن تشير كل التفاسير إلى التاريخ، وبوجه خاص تاريخ الدين. وبهذا يتم تحويل اتجاه النظر اللاهوتي إلى نهج تاريخ الدين. ويجب أن يعرض "علم اللاهوت" نفسه باعتباره تاريخ أديان، ما دام قد تحرر من الشروط الكنسية العقائدية. وهكذا وفقًا لرأي جونكل أصبح التفسير الموضوعي ممكنًا. وبالنسبة له تقدم بوجه خاص أنماط التدين وتاريخ التدين إمكانية استنفاد التجربة الذاتية النفسية للمتدين نفسياً وتاريخياً.

لقد حاولنا أن نعرض في مواضع مستقلة في المباحث 79 - 82 تأثير الفرضيات الأيديولوجية الجديدة. ويجب توضيح شيء واحد، وهو أنه مع جونكل بدأ عصر جديد في تاريخ بحث التاريخ النقدي للعهد القديم.

الفصل الرابع عشر
علم العهد القديم حتى عام 1918

84. بحث تاريخ إسرائيل

في العقد الأول من القرن 20 واجه علم العهد القديم مهمة تقييم الاكتشافات من نطاق الشرق الأدنى في مجال البحث التاريخي. فالطبعة الثانية من كتاب ردولف كيتل "تاريخ بني إسرائيل" الصادرة من عام 1909 حتى عام 1912 تعطي انطباعاً ممتازاً عن الطرق الجديدة التي تم بحثها حتى ذلك التاريخ، وكيفية استعمالها. فكيتل الذي كان لا يزال يسير على خطى ديلمان قدم في الأعوام 1888- 1892 "تاريخ العبريين"، ثم صدر كتاب جديد يمهد لوجهة نظر جديدة. ووصف كيتل رحلته إلى فلسطين سنة 1905/ 1906 باعتبارها نقطة تحول في وجهة نظره تجاه العهد القديم. وأصبح علم الآثار عاملاً مساعداً أساسياً في كتابة التاريخ، ومكن من أول تعمق الوصول إلى أقدم زمن استيطان في أرض فلسطين. فالعصور التي عرفت في القرن التاسع عشر بأنها افتراضية و"مغرقة في الطبيعة" بوجه عام اتضحت من خلال إمكانية ملاحظة التاريخ الحضاري، وتم وضع تاريخ بني إسرائيل أيضاً في إطار واسع للحدث العام في الشرق القديم. وفي الفصل الرابع من الكتاب أبرز كيتل بأوضح صورة المهام الجديدة لكتابة تاريخ العهد القديم. ويدور هذا الفصل حول "الحضارة والدين في عصر ما قبل الكنعانيين". وتناول كيتل في البداية المزيد من الحفريات الأحدث في فلسطين في قسم أساسي، (هو القسم 15)[1]. وذكر وضع التنقيبات ووصف النتائج الواردة عن

---

[1] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1.Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas, 2. Aufl. 1912, S. 106 ff.

طبقات حضارية مختلفة. وفي الفقرات التالية قُيّمت التقارير الأثرية بشكل منهجي. واستناداً للحفريات حاول كيتل أن يحظى بدراسة نمط الحياة والظروف الحضارية والمعتقدات الدينية. وبهذه الطريقة درس بدقة الأرض التي دخلها بنو إسرائيل. وتحدثنا سابقًا (انظر المبحث 70) عن نصوص تل العمارنة واكتشافات أخرى كثيرة، وحان الوقت الآن لتحديد كيفية كتابة التاريخ. كما حددت نصوص تل العمارنة واكتشافات أخرى كثيرة كيفية كتابة التاريخ (انظر المبحث 70).

تتجه الآن الأعمال المتعلقة بتاريخ الشرق القديم بقدر كبير من التفصيل إلى تاريخ بني إسرائيل.

استطاع إدوارد ماير أن يقدم نظرة عامة رائعة وشاملة عن تاريخ الشعوب وعلاقاتها المتبادلة على أساس البحث القائم بذاته لمادة المصادر كلها[1]. لقد حظيت كتابة تاريخ العهد القديم اهتمامًا جديدًا، عندما كتب إدوارد ماير قائلا: "كان هناك أدب تاريخي حقيقي بشكل مستقل تمامًا عند الإسرائيليين واليونانيين فقط. فقد حظي الإسرائيليون بمكانة متميزة في هذا الأمر بين كل الشعوب الحضارية في الشرق، فظهر عندهم بشكل مدهش في زمن مبكر وبدأ بإبداعات كبيرة للغاية مثل الحكايات التاريخية الخالصة في سفر القضاة وسفر صموئيل"[2]. لقد تحدث إدوارد ماير عن حكايات العهد القديم التي تدور حول داوود قائلًا: "إن التقارير عن داوود- التي وردت بالأساس في سفر صموئيل الثاني(9- 10) وسفر الملوك الأول (1-2)- نتعلم من محتواها بشكل قاطع أنها تعود إلى زمن الأحداث نفسها، وأن راويها كان يعلم بدقة شديدة ما كان يحدث في البلاط الملكي ودوافع الشخصيات المتفاعلة. وإنها لم تكتب في وقت متأخر عن عصر سليمان"[3]. كما اهتم إدوار ماير أيضًا بعرض تفصيلي للتاريخ

---

[1] E. Meyer, Geschichte des Altertums I–III, 1884 bis 1901.

[2] Geschichte des Altertums, I, 1, § 131.

[3] E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 484.

المبكر لبني إسرائيل وأبرز بشكل خاص أهمية قداسة صحراء قادش، ففيها طور اللاويون نشاطهم الكهنوتي قبل الاستيلاء على الأرض. وهكذا أثرت هذه الفرضيات وفرضيات أخرى من إدوارد ماير بقوة على البحث التاريخي للعهد القديم.

لكن لم يكن التاريخ المبكر لبني إسرائيل فقط هو ما تم رؤيته من جديد في بداية القرن العشرين، بل حدث أيضًا اهتمام جديد بالتاريخ المتأخر ونشأة اليهودية. ومما يميز ما قام به المؤرخ إدوارد ماير في هذا الشأن أنه شرع في بحث مشكلة معقدة كهذه. فكتاب "نشأة اليهودية" (1896) يعالج القضايا الصعبة من فترة ما بعد النفي، ولا سيما عصر عزرا ونحميا، وحاول أن يظهر كيف نشأت اليهودية باعتبارها كيانًا مستقلا في ظل الظروف التاريخية الفكرية خاصة في العصر الفارسي.

لقد تواجدت وبوفرة المصادر التاريخية التي تعالج تاريخ بني إسرائيل، فوسعت بذلك الصورة التاريخية وكبرتها وعمقتها. وفي الوقت نفسه يجب علينا ألا نغفل حقيقة أن القضايا التاريخية اللاهوتية قد دخلت مرحلة جديدة. وبمرور الوقت أصبح من الصعب الحفاظ على النهج التاريخي- الوراثي عند فلهاوزن. وقد أعرب كوينن صراحة بمنهجية تامة المهمة النقدية التاريخية لتفكيك تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس وإعادة تركيب "التاريخ الحقيقي"، الذي يكشف عن نفسه أكثر وأكثر باعتباره مشكلة كبيرة. وبعبارة أخرى: ظهر الآن من جديد مسألة العلاقة بين التاريخ وتاريخ الخلاص، بعدما كان التشبث في القرن التاسع عشر بالتصور التاريخي المثالي. ومن المؤكد أن علماء كثيرين آمنوا بالمذهب التاريخي في أعقاب المخاوف التي أعربت عنها أفكار كوينن، وخاصة أن الاكتشافات أسهمت في إثارة مذهب المادية التاريخية. ولكن عند التعامل مرة أخرى مع المقدمات عن الأعمال حول "تاريخ بني إسرائيل" يسود شعور واضح بالارتباك في مبادئ اللاهوت التاريخي وتاريخ الفلسفة. وتكون المهمة جديرة بالاهتمام لتحليل هذه المقدمات من الناحية التاريخية الفكرية وبحثها بشكل منهجي، ونقتصر هنا على بعض الدلائل منها ما يواجهه المرء من حماس نقدي تاريخي قوي عند فرديناند هيتسج. وقد

كتب عن مهمته في الكتابة التاريخية قائلًا: "يجب أن نكتب التاريخ بنقد أكثر دقة، فكثيرًا ما أُهمل الأمر في المصادر الأولى. فلم يخترق العبريون بإشعاع الفكر مجموعة من الظروف الفعلية، وما هو ليس عمليًا، لا يمكن ملاحظته"[1]. ولم يكن بإمكان النقد التاريخي اختراق الكُل غير المتناسقة في التاريخ الماضي بإشعاع الفكر النقدي. أما التأملات الفكرية الأكثر حذرًا فقد عبر عنها برنهارد شاده في مقدمة كتابه "تاريخ شعب إسرائيل". وتم مراعاة النظر في الفرق بين تاريخ بني إسرائيل وتاريخ الخلاص الكتابي بعناية أكبر. وهذه الاعتبارات تؤدي إلى طرح تساؤلات عند شاده منها: "إذا كان تاريخ بني إسرائيل وفقًا لذلك ذا طابع نقدي تاريخي واضح فإنه لهذا السبب يختلف بالفعل عن تاريخ الكتاب المقدس من حيث الغرض والمنهجية. فالأخير له غرض تأملي، فهو يُدَعِّم ويُنَمِّي الشعور الأخلاقي بعرضه مظاهر الأبطال الدينيين وتطويرها ويحكي بأسلوب مفهوم شامل عرض الخلاص للإنسانية"[2]. وتتم مقارنة "مناهج" كتابة التاريخ في الكتاب المقدس مع مناهج كتابة التاريخ النقدي التاريخي:"فمنهج التاريخ في الكتاب المقدس هو المنهج المتناسق الذي لا يعرف التناقضات فيما يُخبِر به الكتاب المقدس". "وذلك بالاختلاف التام عن تاريخ بني إسرائيل، الذي يسعى إلى الحقيقة، والحقيقة فقط... ويكشف الحكايات المغرضة بشكل متجرد وأين توجد" [3]. وهنا تُثار أسئلة فيما يتعلق بالمقابلة بين التاريخ وتاريخ الخلاص. وترد الإجابة بأسلوب كوينن. فالسعي المثالي إلى الحقيقة هو المحدد للباحث في مجال النقد التاريخي، فهو متأكد من مهمته، لأنه يريد إظهار "القصة الحقيقية". لكن ما المبادئ التي ينبغي أن تصمم لإظهار هذه "القصة الحقيقية"؟، ساد بالطبع التصور المنطلق من هيجل حتى إصدار كتاب فلهاوزن حول "مقدمة في تاريخ إسرائيل". ولكن في فترة ما بعد التصور الرائع لفلهاوزن تبدأ أزمة فلسفية تاريخية جديرة بالملاحظة في تاريخ النقد التاريخي في "تاريخ بني إسرائيل". فأي مبادئ قادت بناء العرض التاريخي طبقًا للبناء النقدي

---

[1] F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 4.

[2] B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, 1887, I. Bd. S. 11.

[3] A. a. O. S. 11.

لتاريخ الخلاص الكتابي؟ ويرتبط بالدافع المثالي للبحث عن الحقيقة عند شاده تساؤل بشكل غير مباشر. وقد حدث التوجه الجديد في فلسفة التاريخ في مقدمة كتاب رودلف كيتل عن "تاريخ بني إسرائيل". ووجهت تعاليم ليوبولد فون رانكه حلقاتها، ووصلت إلى فرضيات عن تاريخ العهد القديم. فالميتافيزيقا الشخصية لكارليلس، وما تلاها من المؤرخين المثاليين أحدثت تأثيرًا سائدًا، بأن الصورة التاريخية تحدد "الشخصيات" و"الأفكار الأساسية". وهكذا نجد عند كيتل التفسير التالي لفلسفة التاريخ: "إن فهم التاريخ الذي يمثل العرض التالي هو وفقًا لذلك برجماتية غائية. وهدف واحد يؤدي إلى الفعل الإنساني، لكن الحدث الواحد ينقسم إلى سلسلة من المسارات العامة، وبهذا يكتسب مكانته. ويتم استيعاب الغرض الواحد لأفكار أساسية تعرض سياقًا ذا معنى، والمعنى النهائي للعملية برمتها في تاريخ الأفكار السامية المؤكدة. وإذا لم يكن التاريخ دليل على وجود الرؤية الغائية للعالم، فهو شرط أساسي للفهم التاريخي. ولأن التاريخ لا ينظر إلى الوراء بل يحدد السبب الذي ينتج الأثر، ويتوقع أن تظهر بذرة جديدة. ووفقًا لقناعاتنا يجب أن تسعى هذه البذرة الجديدة لفهم هذا التفاعل للقانون الذي تخضع له كل أشكال الحياة البشرية. ولا يقل عن هذا، الاعتراف بدوره المهم في إثراء وتعميق فهمه للظاهرة الفردية"[1]. وواصل كيتل كلامه قائلا: "بعيدًا عن الرغبة في كتابة التاريخ وفقًا لأفكار أو تصورات مسبقة، نحاول هنا أن نبحث فقط الأفكار التي تدير بنفسها الحقائق باعتبارها العناصر الأساسية في أي حدث من الدورة الظاهرية للأحداث. ونعرف هذا وفقًا لأكبر أستاذ في كتابة التاريخ"[2] ؛أي نقصد بذلك رانكه. لذلك تتضح إذن فكرة مركزية مختلفة عن التصور التاريخي الموروث. وعلى أي حال تبرز بشكل واضح للغاية المشكلات الجديدة التي يطرحها علم العهد القديم في كتابة التاريخ. وبلا صعوبات فقد توافق كيتل وطريقة الملاحظة اللاهوتية والتاريخية بمساعدة فلسفة التاريخ عند رانكه والميتافيزيقا الشخصانية لكارليل وتصور"الأفكار الرائدة".

---

(1) R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, S. 6.

(2) A. a. O. S. 6.

كان صموئيل أوتلي (1846-1911) أكثر تحفظًا في صياغة الأفكار الرئيسية لفلسفة التاريخ في مقدمة كتابه حول "تاريخ بني إسرائيل حتى عصر الإسكندر الأكبر" (1905). فقد كتب: "إن تاريخ بني إسرائيل مهمة مستحيلة، لأن المصادر الكتابية التي في حوزتنا تظهر تدخل الرب في الأحداث الدنيوية، ولكن لا تظهر سياقًا عمليًا وفق قانون العلة والتأثير"[1]. وبهذا الحكم يختتم أوتلي المهمة بحذر شديد قائلًا : "يمكننا جمع التقارير الكتابية وتنقيحها وتنظيمها وربطها ببعضها لكي نوحدها بقدر الإمكان في صورة تاريخية مغلقة. إننا مؤهلون منذ أن بدأ الشرق القديم التحدث بشكل مثمر أكثر مما مضى لأن نبرز الإطار العام لعالم الشعوب القديم الذي حدث فيه تاريخ بني إسرائيل، وذلك بشكل أوضح مما فعله كاتبو الكتاب المقدس"[2]. ويتميز كتاب أوتلي كله بهذا الحذر والتحفظ فيما يخص كل الأفكار الأساسية المتعلقة بفلسفة التاريخ.

هكذا يرتبط التوجه الجديد في فلسفة التاريخ مع امتداد الأفق التاريخي الذي اتخذته البحوث الأثرية في نفس الوقت. وتم التطرق في عملية هذا التوجه الجديد للقضايا اللاهوتية التاريخية الأساسية حول العلاقة بين التاريخ وتاريخ الخلاص.

لكن يمكن تمييز الخطر المهدد في كتابة التاريخ في القرن التاسع عشر بمصطلحات "المذهب الوضعي" و"المذهب التاريخي". فأسس ليوبولد فون رانكه وتيودور مومسن المدرسة "الوضعية" التي استطاع أيضًا إدوارد ماير الالتزام بها. إن مطالبة رانكه الشهيرة بالبحث بهدف التساؤل حول "كيف كان الأمر حقًا"، حددت مهمة المؤرخ في أن يظهر صورة مطابقة للحقيقة لما حدث في الماضي بالفعل. وصارت "الوضعية" منذ كومت وصفًا للجهد العلمي الذي يكتفي بوضع الحقائق والمعطيات في مكانها. وبهذا نُزع الحق من العلم بالتدريج في إصدار الأحكام القيمية،

---

(1) S. Öttli, Geschichte Israels, S. III.

(2) A. a. O. S. III.

وذلك لإضفاء الشرعية على وجهات نظر قيمية. فالمشاكل الروحية واللاهوتية تكمن فيما هو التاريخ حقًا وما ينجزه كتابة التاريخ، وتبتلعها مثالية أكثر دقة في التحقيق وكشف الواقع. عندما يشرح هيجل في كتابه "فلسفة التاريخ": "أخذنا على عاتقنا أن نفهم الأمر بالفعل من خلال تاريخ هذا الشيء، هذا بالفعل هو الفهم، كما كان بالفعل في السابق، وإننا كلما فهمنا بشكل أكثر تعمقًا، كلما عرفنا بشكل أوسع كيف أُنجز الأمر فيما مضى"[1]، ويحتوي هذا التوضيح بالفعل على خطة عمل المدرسة التاريخية الحديثة. وينبغي إدراك الواقع في مضمونه الفعلي بالعودة إلى الشكل الأصلي للحركة التاريخية وتطورها.

وفقًا لفكرة المدرسة التاريخية يمكن توضيح وفهم كل الأفعال والإنجازات والقيم من الموضع التاريخي الذي نشأت فيه وتطورت منه، ويُبحث التاريخ لأجل ذاته ومن أجل اكتشافه. وكانت انتقادات فريدريش نيتشه الحادة بلا جدوى حيث قال: "توجد درجة من الأرق وتأمل الحس التاريخي الذي يجلب الضرر للحياة سواء كانت حياة إنسان أو شعب أو حضارة. ولكي نحدد هذه الدرجة، نحدد من خلالها الحدود التي يجب عندها نسيان الماضي إن لم يتحول إلى لحّاد في الوقت الحاضر، فإن المرء يجب أن يعرف بدقة حجم القوة المميزة المعالم لشخص أو شعب أو حضارة ما. أعني تلك القوة التي يمكن نموها بشكل فريد انطلاقًا منها، وإعادة تشكيل وتناول الماضي والأشياء الغريبة..."[2]. ولهذا فمن يتناول عملًا ما ويقتفي مرة أخرى أثر المدرسة الوضعية والمدرسة التاريخية في التأريخ للعهد القديم فلن ينجح في إثارة دهشتها.

---

[1] Hegel, Philosophie der Geschichte I, ed. J. Hoffmeister: Phil. Bibi. Bd. 33, 1949.

[2] F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Ges. Werke I, S. 286.

85. تطور علم المدخل ونقد الأسفار الخمسة

كان البحث الأدبي للعهد القديم في مطلع القرن العشرين محل نزاع بين النقد الأدبي المتطور والتاريخ الأدبي التركيبي. واكتسب الاتجاه الجديد المنطلق من لودفيج فون زايبل[1] وهرمان جونكل أنصارًا أكثر. لكن من ناحية أخرى وجد علم المدخل التقليدي تتويجًا عظيمًا في العمل البارز لسميث عن "العهد القديم، نشأته وموروثه" (1912)، ثم جاء كارل شتويرناجل، وقد دفع كتابه بوجه خاص النقد الأدبي إلى تمييز تفصيلي لطبقات النصوص المتوارثة وتجاوز كل التحليلات الحالية، وهي إنجازات محل تقدير من القاريء عندما يطالعها. لقد شهد علم المدخل العام تغييرًا عميقًا في مستهل القرن الجديد، ولم تساهم فيه إشكالية التاريخ الأدبي بنصيب جوهري فقط، بل هناك نقطتان نبه إليهما باومجارتنر في مقال له حول موضوع "مدخل إلى العهد القديم وتاريخ الأدب"[2]، ويجب الإشارة إلى هاتين النقطتين، وهما: 1- انطلق البحث في القرن التاسع عشر حول نشأة العهد القديم من الأهمية الكبيرة لزمن ما بعد المنفى واليهودية، وهكذا لم يتم مراعاة تاريخ النشأة الأقدم لمصادر وأسفار العهد القديم بقدر كاف. لكن في هذا الوقت فُتح الباب إلى هذا العصر الأقدم. وتم إعداد تساؤل جديد في الأبحاث الفردية والتفاسير. 2- منذ أن أشار يوهان جوتفريد أيشهورن إلى العهد القديم باعتبار أنه ليس "كتابًا مقدسًا" فقط، وإنما "مجموعة" من الأدب القومي العبري المتوافر، وتم تتبع هذه المعرفة الأساسية في علم مدخل النقد التاريخي عبر قرن مع وجود اختلافات طفيفة. ولكن الآن يتم السؤال عن الطابع الخاص لكتابات العهد القديم، وخاصة تحت تأثير أعمال التاريخ الأدبي. وقد نُزعت طريقة الملاحظة عند أيشهورن المتجهة في تصورها إلى علمانية شاملة. وهكذا تم استهداف توضيح موضوعي سواء في قضايا تاريخ نشأة العهد القديم، أو في قضايا الفهم العام في قانونية العهد القديم.

---

[1] L. v. Sybel, Die christliche Antike I, 1906.

[2] W. Baumgartner, Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte, ThR 1936, S. 179 ff.

هناك مجموعة كبيرة من القضايا والمشاكل الجديدة تحدث في مجال نقد الأسفار الخمسة. وقد قمنا بغض الطرف عن التحليلات الأدبية التي أجريت استنادًا إلى التوضيح الفذ الذي قام به فلهاوزن، والتي سعت بجهد كبير بأسلوب شتويرناجل على سبيل المثال أن تُظْهِر طبقات جديدة داخل كتابات المصادر. والأمر بالنسبة لنا يدور حول اكتشاف تلك الأبحاث التي تتعامل مع نقاط الضعف في نقد الأسفار الخمسة والتخلي عن هذه الطريقة في اتجاهات البحوث الأدبية الجديدة. وبشكل متزايد أصبح المصدر الإلوهيمي أو المصدر اليهوي (اليهوي - الإلوهيمي) مشكلة. فما علاقة اليهوي والإلوهيمي مع بعضهما البعض؟ لقد كان أوتو بروكش متفائلًا جدًا عندما فصل بقوة في بحثه "كتاب الأساطير العبرية الشمالية- المصدر الإلوهيمي" (1906) عن اليهوي واعتقد أنه اكتشف تمايز المصدر الإلوهيمي ونطاق نشأته. ومن جهة أخرى يرى رودلف سميند أنه يمكن تقسيم المصدر اليهوي إلى طبقتين (المصدر اليهوي[1] J_1 والمصدر اليهوي[2] J_2)، وذلك في تطبيق دقيق لفرضية الوثائق [1]. ومرة أخرى لخص هولتسينجر كل نتائج نقد المصادر في بحث كبير الحجم عن الأسفار الستة (أسفار موسى الخمسة وسفر يوشع) وأثراها من خلال ثروة وفيرة من أدلة النقد الأدبي[2].

بالإضافة لذلك يسود في كل الأبحاث عن أسفار موسى الخمسة أو الأسفار الستة تساؤل تاريخي أكثر وضوحًا. حيث يجب تحديد في أي زمن في تاريخ بني إسرائيل، أخذت المصادر التي تم تناولها هنا بشكل نقدي مكانتها. فبينما كان المرء حذرًا جدًا في مدرسة فلهاوزن على أساس أبحاث دقيقة في عمل تأريخ مبكر للمصادر، وكان أيضًا

---

(1) R. Smend, Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht, 1912. – Vorher hatte Charles Bruston im Anschluß an Schrader (Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, 1883) und Budde (Biblische Urgeschichte, 1883) eine Addition von zwei durchlaufenden Fäden in Jangenommen: Ch. Bruston, Les deux Jéhovistes (Revue de théologie et de philosophie, 1885).

(2) H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893.

ديلمان متحفظًا جدًا، حاولت المجموعة المحافظة- وخاصة إدوارد كونيج- أن تنقل زمن نشأة مصادر الأسفار الخمسة إلى أقدم زمن. ونعرض الصورة التالية:

مدرسة فلهاوزن: المصدر اليهوي: حوالي 840 قبل الميلاد

المصدر الإلوهيمي: تقريبا سنة 700

المصدر التثنوي: تقريبا سنة 623

المصدر الكهنوتي: حوالى 600 -450

ديلمان وتلاميذه: المصدر الإلوهيمي: 900-850

المصدر اليهوي: 800-750

المصدر الكهنوتي: 800-700

المصدر التثنوي: 650-623

إدوارد كونيج: المصدر الإلوهيمي: 1200

المصدر اليهوي: 1000

المصدر التثنوي: 700-650

المصدر الكهنوتي: 500

إن التأريخ المدون أعلاه في مدرسة فلهاوزن نجده مع اختلافات طفيفة عند رويس ودوم وشتات وسميند ومارتي وبوده وكورنيل وبانتش وبنتسينجر وهولتسينجر وبرتوليد. وقد فهم كيتل الأسفار الخمسة طبقًا للتواريخ عند ديلمان، وباودسين. والتأريخ المبكر الذي نصادفه عند كونيج أعلنه من قبل أوجست كولر وأورلي وشتراك وأوتلي وأكدوه بشكل قوي.

لكن حان الوقت الآن الذي نذكر فيه أولئك الباحثين الذين يعارضون اختلاف المصادر ويستبدلونها بنظرية أخرى. ونقصد بذلك "أ. كلوسترمان"[1] و"ب. د. إردمان"[2] و"ي. داسي"[3] و"ف. هـ. جرين"[4]. لقد خرج كلوسترمان وداسي بتصور نقدي جديد بالملاحظة بشكل خاص. فقد عاب كلوسترمان اعتماد علم العهد القديم على التصورات التقليدية، التي تكمن خاصة في بحث الأسفار الخمسة في كل مكان. فكتب: "يبدو أن الاعتماد الفاسد يعني التصورات التقليدية. ويُظهر أن أستروك قد اقتصر بشكل عقلاني على مناقشة مصادر سفر التكوين لكي يكتشف ما يمكن أن نستخلصه بشكل أساسي عن الكاتب موسى وعصره. إن بحث الأسفار الخمسة لا يزال يقتصر حتى اليوم: إما على اختلاف مصادر سفر التكوين في الأساس، كما هو الحال عند هوبفيلد الذي أعاد نظرية الوثائق من جديد، أو وأسس لها على نحو أكثر أمنًا، وهو ما اشتكى منه فلهاوزن ببعد نظر واضح. إن ذلك يعني بطبيعة الحال أنه يتوجب عليه أن يقصد المصادر في سفر الخروج وسفر العدد أولًا. ولا اعتقد أن ذلك قد يحسن من الوضع كثيرًا. لقد بنى هو نفسه تحليله بتقسيم المادة قدر الإمكان إلى المصادر المعتمدة، بداية من سفر التكوين الإصحاح الأول. لكن الحقيقة الأساسية هي أنه كان من الأفضل بوجه خاص في هذا الموضع أن نضع نقطة انطلاق مختلفة عن نقطة انطلاق أستروك التي تدعي حقيقة كتابة موسى الأسفار الخمسة. فربما نتجت توقعات مختلفة عما اعتبرها أستروك صحيحة من وجهة نظره"[5]. لكن أين يجد كلوسترمان نقطة الانطلاق الجديدة؟، فإشارته تنطبق في بادئ الأمر على سفر التثنية، وأعلن إعادة اكتشاف سفر التثنية في عصر يوشيا. غير أن كلوسترمان أعلن عن تاريخ

---

(1) A. Klostermann, Der Pentateuch, 1893; Neue Folge 1907.

(2) B. D. Eerdmanns, Alttestamentliche Studien I-IV, 1908—14.

(3) J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, 1912.

(4) W. H. Green, Die Einheit der Genesis, 1903 (The Unity of the Book of Genesis, 1895).

(5) A. Klostermann, Der Pentateuch, 1893, S. 7.

إعادة اكتشاف سفر التثنية قائلًا: "نعرف هذا العصر بقدر كاف. ويبدو أن من أضاف هذا السفر كان شخصًا يعيش هذا الواقع، يمكننا إدراك كونه يفهم على نحو أكثر من كونه محررًا للأسفار الخمسة كما ناقشنا سلفًا. وهنا يجب على المرء أن يحول بوصلته لكي يقتفي أثر طريقة نشأة الأسفار الخمسة في أجزائها المبهمة بشكل مطلق، وذلك من ربط مَنْ يسمى بالكاتب التثنوي مع سفر التثنية الموحد وعلاقتهما بالسرد التاريخي- والذي نجد هذا السفر ضمن مادته. ويمكن على أي حال استنتاج نهاية آمنة للهيكل السابق لسفر التثنية، عندما يجلب المرء الكتب اليهوية، والإلوهيمية واليهوية- الإلوهيمية، والقينية، والقينية- الكهنوتية المجهولة والتي رسمت كثيرًا في نطاق العصر. ومن ثم تم فحصها لتحديد من أي من هذه المصادر تكوّن سفر التثنية الموحد عندما أُكتشف مرة أخرى"[1]. فبهذه الاعتبارات ابتعد كلوسترمان عن الأسس العامة للنقد الأدبي التقليدي، وحاول عن طريق سفر التثنية أن يكتشف العملية الحية للنشأة والتطور. وتُعد شريعة موسى جوهر الأسفار الخمسة. لقد مثّل كلوسترمان نوع فرضية التبلور وأوضح أن الأسفار الخمسة تدور شيئًا فشيئًا حول شريعة موسى الأساسية، وبالتالي نشأ الجزء الأول من قانون العهد القديم من خلال عملية التراكم التدريجي. واستنادًا إلى النتائج التي توصل إليها كلوسترمان حوّل دفة نقد الأسفار الخمسة، وطرح أسئلة جديدة على بساط البحث. فكان من أفضاله إعطاء تنويها في البحث الأساسي للعهد القديم لا ينبغي أن يُنسى أبدًا. وكم مرة حُفِظت تصورات تقليدية من جيل إلى جيل بنفس القوة، ولم يعد أحد لديه الشجاعة لتساؤل جديد، فالكل يتحرك في المسارات المحددة للطريق الذي سُلِك من قبل. وقد تجرأ كلوسترمان على النفاذ من عِقْدِ نقد الأسفار الخمسة ذي التوجه الأدبي وأن يضع في اعتباره عملية الموروث الحيوي ونمو السرد التدريجي.

---

[1] A. a. O. S. 8.

يجب الاعتراف أيضًا ليوهانس داسي بأنه تجرأ بدراسة دقيقة ضد التيار البحثي السائد في هذا الاتجاه. ورفض النظر إلى حالة النقد النصي، وفي الوقت ذاته الاعتماد على تقسيم المصادر بالنظر إلى أسماء الإلوهية في النص الماسوري. وأشار إلى أنه توجد في الإصحاحات 12-50 من سفر التكوين بعض الإضافات أدخلها محرر النص عند نشأة السفر. ويقرر في ختام حديثه على أن: سفر التكوين بصورته الحالية هو معالجة لحكايات أقدم الغرض منها التعبد إلى الرب. ولدينا في الأغلب ما يُطلق عليه أجزاء المصدر الكهنوتي وبعبارة أخرى يسمى ملحقًا فرعيًا للطقوس الدينية"[1]. وطبقًا لذلك وعلى غرار ما هو عند كلوسترمان تم عمل النموذج الأصلي (هذه المرة مع النموذج الأصلي للسرد)، وتندرج تحته مواد أخرى بغرض التعبد إلى الرب بشكل عملي. وبهذه المناسبة أعلن داسي للرأي العام الألماني فتوحات جديرة بالاهتمام للمحامي اليهودي هـ. ف.فيور. فكتاب "أصل أسفار موسي الخمسة" الذي صدر في أصله باللغة الإنجليزية، قد خضع في الترجمة الألمانية الصادرة في عام 1913 لسؤال هو: كيف كانت الظروف المصاحبة لكتابة الأسفار الخمسة؟"، وهذا الكتاب بمثابة دراسة نقدية لفلهاوزن.

تعد نظرية الهولندي إيردمان معقدة جدًا، وتحمل مقاطع عَرَضية في تاريخ الأديان، وتكشف طبقات محددة من محتوى الأسفار الخمسة. وقد نفى إيردمان من حيث المبدأ وجود عدة مصادر انتقالية. ويعد عمل ايردمان نموذجًا لطريقة البحث، التي يتم بها نقل المسائل الأدبية بشكل مبدئي من خلال نظرية تطور التاريخ الديني.

ويعد كتاب وليام هنري جرين "وحدة سفر التكوين" (1903) من نوع مختلف تمامًا. لقد أراد جرين كممثل للأرثوذكسية الصارمة أن يدافع عن مواقف عقيدة الإلهام في مقابل بحث النقد التاريخي. وأراد البعض أن ينكر على كتابه أي صفة علمية، لكن عند التعامل مع هذا الكتاب يجب أن نعرف أن الدفاع عن أطروحة وحدة سفر التكوين تم بحصافة ورزانة لا تنتقص من كرامة الباحث في النقد التاريخي. وعلى أي

---

[1] J. Dahse, Textkritische Materialien, S. 161.

حال، فهذا الكتاب أفضل عمل من دائرة علماء اللاهوت الذين ينطبق عليهم معيار بحث النقد التاريخي الجدلي.

وبدون تناول التفنيدات والردود على مخالفات داسي وايردمان وجرين[1] نتوجه إلى تطور علم المدخل وبشكل خاص نقد الأسفار الخمسة في علم الكتاب المقدس عند الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ففي نهاية المبحث (68) تم ملاحظة مرسوم " De mosaica authentia Pentateuchi فسيفساء أسفار موسى الخمسة" الصادر في 27 يونيو (1906) حيث يرد فيه: إن من يستمر في بحث الأسفار الخمسة يجب أن يعترف بنسبة الأسفار الخمسة كلها إلى موسى. ومع ذلك استمر العمل العلمي. ووُسعت أحكام المرسوم من حيث المعنى، عندما أوضح جوتسبرجر أن المرسوم سعى إلى مواجهة جادة مع مشكلات الأسفار الخمسة: "كيف يُفْهَم مضمون قرار المرسوم؟ ويوضح إشكالية تقييم قوة الالتزام به. على أي حال فإن الأمر يعني تردد صدى الدوافع الحيوية المستقلة والمثيرة لحماس الباحثين ضد التسلط الكهنوتي لوأد أية حياة فيه، خصوصًا إذا كان لا يمكن لعالَم المفسرين الكاثوليك أن يعلن سريعًا بما فيه الكافية ما يهدف للبرهنة على صحة أسفار موسى الخمسة"[2]. فبحث عالم العهد القديم جوتسبرجر من ميونيخ عن"فتح أبواب وطرق يمكن سلوكها فيما يخص سلطة المرسوم، والذي لا يعني بالنسبة له أي ارتباط نهائي ملزم بالتفسير الكاثوليكي، وإنما يخدم الدفاع أمام النقد الشديد للأسفار الخمسة. وعبر عن مثل هذا بيتر من مدينة مانشيستر (1907)"[3].

يعد الآب اليسوعي الفرنسي يوسف بروكر أول من تشجع على مواصلة نقد الأسفار الخمسة ووضع فرضية جديدة عن الأسفار الخمسة[4]. فقد رأى أن افتراض كتب المصادر الأربعة يمكن أن يحل المشكلات بشكل مناسب. ثم أن بروكر غيّر

---

[1] عن نقد دازي، انظر: E. Sellin, Biblische Urgeschichte, *1913.

وعن التفنيد غير المباشر: F. Baumgärtel, Elohim außerhalb des Pentateuch, 1914.

[2] J. Göttsberger, BZ 5, 1907, S. 125.

[3] N. Peters, Die Päpstliche Bibelkommission und der Pentateuch, Germania 1907.

[4] J. Brucker, L'Eglise et la critique biblique, 1907.

بوصلته باتجاه المرسوم بأن وضع المصادر في زمن مبكر وأرجعها في نشأتها الأساسية ومضمونها إلى موسى. وفي هذا السياق، تم تأسيس فرضية غريبة، وهي ما تسمى "فرضية الكاتب". ويبدو أن كتبة موسى دونوا الأسفار وألفوها بمساعدة وحي إلهي في نطاق سلطة موسى. ويبدو أن بعض النصوص قد ظلت فيما بعد لفترة طويلة محل عدم اتفاق، حتى تم إعادة تحريرها في القرن السابع أو الخامس.

وفي السنوات الأولى بعد (1906) تعد محاضرة عالم العهد القديم فينسن زابليتال من مدينة فرايبورج[1] إحدى أهم تجليات هذه الفرضية الجديرة بالملاحظة، والتي تجاوزت مسألة الأسفار الخمسة وبحثت عن طرق ومسارات جديدة للنقد الأدبي[2]. كما تستحق بوجه خاص أبحاث ألبن فان هوناكر الاهتمام حيث قدم وهو عالم الكتاب المقدس في جامعة لوفاين إنجازات رائدة، متأثرًا "بمدرسة لارج" ومتأثرًا بالبحث البروتستانتي في العهد القديم. وقد أدت أبحاثه عن الأجزاء السردية والقانونية في الأسفار الستة[3] إلى استنتاج مفاده إنه من الضروري قبول المصادر الأربعة (الإلوهيمي واليهوي والكهنوتي والتثنوي)، وعندئذ يُعد المصدر التثنوي "شريعة مجمعة موروثة أثرية جديدة" ولا يتحدد في نطاق[4]، أما المصادر الثلاثة الأخرى فوفقًا لهوناكر تحمل طابعًا تركيبيًا. فهي نشأت من "وثائق فرعية". لكن ما هو الحال مع التأكد من " صحة وجود صياغة تجميعية للنصوص"؟ لقد تجرأ هوناكر على توضيح أن موسى هو من قام بـ "دور المؤرخ"[5]. ويمكن للمرء أن يحصل على أدلة غير مباشرة تؤدي إلى افتراض وجود أجزاء موسوية أصلية فقط.

---

(1) V. Zapletal, Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese, Rektor-Rede 15. 11. 1910, *1911.

(2) A. a. O. S. 28ff.

(3) يستند كتاب „De compositione litteralis et de origine Mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica“ ، الذي حرره ج. كوبينز عام 1949 ، إلى مخطوطة المحاضرات التي لم يجرؤ فان هونكر على نشرها في العقدين الأولين من قرننا. أكمل كوبينز المخطوطة حتى أتمها.

(4) A. a. O.S. 81 u.56.

(5) A. a. O.S. 84.

إذا ما أمكن البرهنة على هذه "الأجزاء الأصلية" فيمكن كشفها في نطاق محدود داخل الأسفار الخمسة. ويأتي في هذا السياق الاقتباس التالي: "ليست تلك هي الوثائق التي أريد التحدث عنها. فأسفار موسي هي عناصر مختلفة امتزجت مع غيرها، وتبعثرت منها، وما هو موجود جزء فقط. (ص85).

لا يبدو هناك وثائق من هذا القبيل، تحت هذا الشكل الموجود حاليًا، يمكننا القول إنها فسيفساء مضغوطة. فالفسيفساء المكتوبة، مثل العناصر المنتشرة الآن في المناقشات البحثية المتنوعة، مع عدم استبعاد التثنوي، ومثل تلك الفروض التي أضيفت هناك مع الإضافات الحديثة، وتلك الفسيفساء موجودة على نحو طفيف وغالبًا ما تكون على نحو جزئي فقط. ومع ذلك يُنظر إلى موسى باعتباره مؤلف الكيان الأساسي للاقتصاد الديني (أو السيناوي).

هذه المواد الأصلية حسب هوناكر أُدمجت في عملية الصياغة الأولى للجزء الموروث (ص85). وقارن للحصول على مزيد من التفاصيل زايدل "بحث العهد القديم في علم اللاهوت الكاثوليكي منذ أوائل القرن، رسالة دكتوراه، هامبورج 1962، ص91 والصفحتين التاليتين).

ومما يبرز عدم جرأة فان هوناكر على نشر أبحاثه عن أسفار موسى الخمسة، إشارته إلى مدى احترامه للخطوط الحمراء التي وضعها مرسوم عام (1906). واستطاع أ. بيا في عام (1918) أن يعرض المهام الجديدة للمرسوم المطلوبة من التفسير الكاثوليكي، وهي: "معرفة المصادر التي أخذ عنها موسى، ومراجعة طريقة عمل المؤلف، وبحث التغيرات التي عانى منها كتاب موسى على مر القرون دون أن يفقد طابعه الجوهري الخاص بموسى"[1].

---

[1] A. Bea, Bibl. 16, 1935, S. 176.

86. تاريخ الدين وتاريخ الخلاص

كانت مسألة الدين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هي الإطار لكل أبحاث علم العهد القديم، وبصفة خاصة أعمال مدرسة تاريخ الدين القديمة" التي يجب ذكر الكونت باودسين باعتباره المتحدث البارز باسمها، فضلًا عن أن أبحاث مدرسة تاريخ الدين ميزت البحث والتساؤل في العروض الفردية وفي الأعمال الكبيرة الشاملة. ووضعت المهمة التعليمية التقليدية لتخصص "لاهوت العهد القديم" في خدمة موضوعات بحث تاريخ الدين. ورغم أن برنهارد شتاده وإميل كاوتش وضعا كتاب "اللاهوت الكتابي للعهد القديم"، فلا يجب أن يخدعنا العنوان في مسألة تاريخ الدين تسود التفاصيل الفردية. وتم التعبير عن الأمر بوضوح تام في عناوين الكتب التعليمية الأخرى واسعة الانتشار. ونذكر من هذه الكتب كتاب "دروس في ديانة الساميين" (1889) لروبرتسون سميث (وترجم إلى الألمانية سنة (1899) بعنوان : "ديانة الساميين"، وكتاب ردولف سميند حول "تعليم تاريخ الديانة في العهد القديم" 1899 [2]، وكتاب ف. جريزيبرشت عن "الملامح الأساسية لتاريخ الديانة الإسرائيلية، (1904)، و دراسة لاجرانج حول "بحث في الديانة السامية"، (1905 [2])، وبحث مارتي عن "تاريخ الديانة الإسرائيلية" (1907 [5]). وتظهر في كل هذه الأعمال إشكالية لاهوتية، أننا لا نتحدث هنا عن سر أو معجزة الوحي الكتابي. وقد تم التخلص عمدًا من قضية "تاريخ الخلاص"، وصار الدين والتاريخ هما مصطلحا التوجه الأساسي. وأكد فالتر أيشروت في كتابه عن "لاهوت العهد القديم" على : "أن ما خلفه التحليل التاريخي باعتباره مهمة للاهوت العهد القديم، والسرد التاريخي للديانة الإسرائيلية- اليهودية، يمكن أن يحجب بشكل سيء الكلمة السحرية لتطور الخسائر الجمة، لدرجة أنه لم يعد يجد أي وحدة في العهد القديم، وإنما فترات منعزلة تعكس ديانات مختلفة كثيرة بقدر الإمكان. فكان من المنطقي التخلي في هذه الحالة عن التسمية "لاهوت العهد القديم"، "التي تعني شيئًا مختلفًا تمامًا، والقول بدلًا من ذلك

تاريخ الديانة الإسرائيلية، لأنه بذلك يتم التمسك بتسمية قديمة لم ترد ولم تستطع أن تقدم شيئًا مختلفًا عن عرض التطور التاريخي للديانة الإسرائيلية"[1].

وفي مستهل القرن العشرين وبدايته انتشر بتحفظ تام تساؤل جديد عن التوجه اللاهوتي وتاريخ الخلاص في العلم الكتابي للعهد القديم. وقد كان من المستحيل إعادة عرض التصور عن تاريخ الخلاص بالمغزى الذي قصده يوهان توبياس بيك أو كونراد فون هوفمان. لقد قوّض بحث تاريخ الدين البريق الأسطوري لنظام تاريخ الخلاص واعتبر التنفيذ الكلي لعرض تاريخ الوحي مشكلة حتى في الأصول. ولم يستطع أي عالم في العهد القديم تجاهل هذه المعرفة. وكان يجب أن ينمو وينضج ببطء عنصر لاهوتي- تاريخ خلاصي جديد في مواجهة بحث تاريخ الدين. وتطلب الأمر هنا عملًا مكثفًا. وقد فشلت كل الارتدادات الحاسمة إلى التوجه التقليدي في تاريخ الخلاص. ويظهر يوليوس كوبيرل في مقال له حول "طريقة ملاحظة تاريخ الخلاص وتاريخ الدين في العهد القديم" مدى صعوبة المشكلات بطريقة بارزة[2]. وبحسم جريء يعود الفضل لـ: يوستس كوبرلى (1871-1908) أيضًا في مهاجمة مشكلة وجود علم العهد القديم داخل علم اللاهوت. وفي كتابه المكتمل في وقت مبكر جدًا أصبحت مشكلة "تاريخ الدين وتاريخ الخلاص" موضوعًا أساسيًا معترفا بها. وقد اكتشف كوبرلى قبل أي أحد آخر أن مستقبل علم العهد القديم متعلق بالإجابة على هذا السؤال.

لقد بحث في كتابه عن:"الذنب والرحمة في الحياة الدينية لبني إسرائيل حتى ظهور المسيحية" (1905) المشكلة الأساسية في اللاهوت الإنجيلي داخل العهد القديم. وعندئذ انطلق كوبرلى من تصور أساسي جدير بالملاحظة، وهو "أن واقع الوحي الإلهي لا يستبعد المسار التاريخي لتاريخ دين هذا الشعب، وإنما يظهر فيه كثيرًا بصور مباشرة. فالوحي الإلهي

---

[1] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1939, Bd. I, S. 4.

[2] J. Köberle, Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Alten Testaments, NKZ 1906, S. 200 ff.

ليس له تاريخ بالتوازي مع التاريخ الدنيوي لبني إسرائيل وخارجه، ولكن في داخله، فهو يسجل التاريخ كله، الخارجي والداخلي، ويتغلغل فيه، وهو ليس إخبارًا بالتعاليم الدينية، وإنما يظهر في سلسلة من الحقائق ذات طبيعة فكرية غالبًا، لدرجة أن المعرفة الدينية تندرج تحت هذا من دون أي شك" [1]. وأكد كوبرلى قائلا :"كلما زادت معرفتنا لسياقات التاريخ السياسي والاقتصادي والحضاري وبشكل خاص التاريخ الفكري لبني إسرائيل، كلما اكتمل أيضًا اكتشافنا لواقع التأثير الإلهي فيهم. وتصبح المقارنة بوجه خاص مع التاريخ الديني للشعوب القريبة ذات أهمية" [2]. لقد أراد كوبرلى بهذه الفكرة الأساسية والرائدة ربط الوحي الكتابي مع الحياة التاريخية الدينية بشكل واع. والأمر بالنسبة له يركز على إثبات "حقيقة التأثير الإلهي" في تاريخ بني إسرائيل. إن حدوث هذا "التأثير الإلهي" بمعنى فعل الوحي لا ينبغي عرضه فقط بسبب تنوع الحياة التاريخية لإسرائيل، وإنما أيضًا بسبب المقارنة مع تاريخ أديان شعوب أخرى. وهذه الرؤية للعلاقات بين تاريخ الخلاص وتاريخ الدين هي محاولة أولى لجعل المسألة اللاهوتية في علم العهد القديم فعالة مرة أخرى. فـ "حقيقة الوحي الإلهي" والمسار التاريخي الفعلي لتاريخ الدين يرتبطان مع بعضهما البعض، لدرجة أنه طرح كمهمة تفسيرية السؤال عن حقيقة التأثير الإلهي على تاريخ ديانة بني إسرائيل. ويقصد كوبرلى أن هذا "التأثير الإلهي" يتضح في ثلاث حقائق، ألا وهي:" أولًا- تجارب الشعب التاريخية الخاصة، ثانيًا- التفسير الخاص المصاحب أو السابق لهذه التجارب- وهو ما يسمى بالتفسير النبوي لكل الاستنتاجات المتعلقة به بالمعنى الواسع للكلمة، وثالثًا- الاعتماد الخاص على هذا التفسير، هذا يعني حقيقة أن هذا التفسير بكل نتائجه أصبح أمرًا خاصًا لدائرة أكبر من أفراد الشعب، وأنه أصبح هكذا بدرجة معينة وبشكل معين وجدناه في النهاية" [3]. يُضاف لهذا التطور الثلاثي أنه "لا واحدة من هذه الحقائق الثلاث استطاعت تقديم دليل على حقيقة

---

[1] J. Köberle, Sünde und Gnade, S. 2.

[2] A. a. O. S. 2.

[3] A. a. O. S. 2 f.

الوحي الإلهي، ولم تكتشف بوضوح ولم تطبق المقارنة بشكل كامل، ولا أمل في تطبيق هذه المقارنة بادئ ذي بدء، لأن الأمر يدور هنا حول موضوعات الإيمان"[1]. فهذه التصورات لكوبرلى ذات دلالات مهمة لدرجة أنه يجب التفكر فيها بدقة. ونريد أن نلفت الانتباه لنقطتين هما: 1- رأى كوبرلى تأثيرات الوحي في خصوصيات الاعتماد الديني الذي يمكن الشعور به في العهد القديم فقط ويجب تفسيرها. ويصادفنا مصطلح "الخصوصية" أيضًا في طريقة ملاحظة جونكل في تاريخ الدين (مبحث 78). وإذا كانت الظواهر الفردية في تاريخ الديانة الإسرائيلية تنتج عند جونكل من عملية إعادة البناء التاريخي الباطني والتقليد التاريخي، فإن كوبرلي ينطلق بداهة من "حقيقة الوحي الإلهي" ويسأل عن التأثيرات الغريبة لهذا الوحي على المستوى التاريخي والديني. 2- لا يمكن إثبات "حقيقة الوحي الإلهي" في تناول الخصوصيات لمظاهر الحياة التاريخية الدينية. وتسير نوايا الباحث من الإيمان بحقيقة الوحي من الرب.

من خلال هذه الأفكار الأولية أصبح كوبرلى حرًا في "التوجه الكامل إلى المسار التاريخي لتاريخ الدين". ولم يقع إذن تحت ضغط إثبات وحدة وحي الرب في مسار تطور مركب بتناسق مستمر لتاريخ الخلاص. لكن كيف يفهم كوبرلي بحثه، لقد عبر عن ذلك بأفضل شكل على النحو التالي: "إن المهمة ليست إظهار وحدة التصور الموجود في قانون العهد القديم، أو إعطاء أمر وفقًا لعرض معايير منهجية لمصطلحات الذنب والرحمة في الكتاب المقدس. بل قد أُنجزت هذه المهمة منذ فترة طويلة في علوم لاهوت الكتاب المقدس، مثلما فعل أوهلر وريم وديلمان وآخرين، أو في أعمال مثل كتاب هوفمان حول "إثبات الكتاب المقدس"، وأحدث منه كتاب كلمنس بعنوان "العبرة من الذنب"، جوتجن (1897)، وكتب أخرى مشابهة، وكثيرًا ما يتوقف الأمر على تنوع أو تباعد الرؤى في الأزمنة المختلفة. لذلك يجب عرض الكم الذي حدث، وكيف تغير بمرور الزمن، بحيث تنتج وحدة مؤكدة بذاتها، وبوجه خاص توفير دورة مثيرة للاهتمام للرؤى

(1) A. a. O. S. 3.

مع تكرار تلك الظواهر على مستوى أعلى من الذات"[1]. ويتضح الأمر هنا من دون أي توجهات موحدة: حيث ينبغي أن تظهر بدلًا من تاريخ الخلاص المتناغم والمنظم طريقة تصور لاهوتية تسجل الوقائع المتباينة بلا نهاية داخل العهد القديم وتفهمها من حيث أهميتها التاريخية. ولا ينبغي تطبيق عرض مبالغ فيه لتاريخ الخلاص للعلاقات الموضوعية وإنما يجب في نهاية المطاف أن يتم تطبيق عملية البحث الموجهة. وهنا يبدأ حقًا تساؤل لاهوتي جديد في علم العهد القديم، وهو تساؤل خضع بدون أي تصور جديد مضطرب لمشكلات تاريخ الدين في الوضع البحثي.

سيتم إيراد أمثلة على ذلك البحث ومفاتيح التوجه اللاهوتي الجديد في علم العهد القديم في بحث آخر من السنوات الأولى في القرن العشرين. ونقصد بذلك تلك الأطروحة العلمية التي قدمها باول فولتس عن موضوع: "موسى- مساهمة في دراسة أصل الديانة الإسرائيلية" (1907). ويظهر إلى حد كبير التوجه مفصلا ضمن الوضع البحثي، وقد عبر عن ذلك في مقدمة العمل. ولقد رتب فولتس بحثه في عملية كبيرة من إعادة تشكيل تاريخ البحث وفعل هذا بدقة أكبر، عندما أراد السؤال عن أصل الديانة الإسرائيلية. ويتطلب هذا الموضوع المهم توجهًا تاريخيًا فكريًا، ومنهجية دقيقة. فنصادف في هذا السياق الفقرة التالية: "من المهم جدًا خصوصا بالنسبة للسؤال عن أصل الديانة الإسرائيلية التفريق بين ملاحظة تاريخ الدين وتاريخ الخلاص في العهد القديم، الذي أكد مرة أخرى مؤخرًا على حيوية هذا الفرق. فبالنسبة لتاريخ الدين تعد إسرائيل شعباً مثل كل الشعوب الأخرى، و وخضعت ديانتها للمعيار ذاته، وبُحثت بنفس الأدوات العلمية مثل كل الديانات. وبالنسبة للتاريخ الديني لا تعد المسيحية ديانة في حد ذاتها. وتسمو الديانة الإسرائيلية- اليهودية من خلال سياقها التاريخي الذي لا يمكن إنكاره مع المسيحية ليس بشكل كيفي فوق كل الأديان الأخرى. وتاريخ الخلاص يستبعد تأثير المسيحية. وفيما يتعلق بتاريخ الخلاص فالمسيحية هي الديانة المطلقة، والمسيح هو وحي

---

[1] A. a. O. S. 3.

(كلمة) الرب. ويجب فهم الديانة الإسرائيلية/اليهودية والحكم عليها (أو بالتعبير السيء: العهد القديم) انطلاقًا من المسيحية والمسيح (العهد الجديد). فديانة العهد القديم ليست شيئًا آخر سوى انتشار الديانة المسيحية المطلقة، وبهذا فهي تشارك أيضًا في جعل المسيحية مطلقة. فالمبدأ التوجيهي في بحث الديانة الإسرائيلية/اليهودية والديانة المسيحية لا يمثل فرقا من حيث المبدأ، فالدين الكتابي هو الدين الذي ظهر فيه المسيح"(1). كما أن مشكلة تاريخ النصوص وأصالتها ونسبتها إلى مؤلفيها تختلف عنها في العهد القديم. صحيح أن هذا عرض لوجهة نظر المؤلف ولكن الكلام فيه إشكاليات. وبهذا ذُكرت مرة أخرى المشكلة برمتها حول موضوع "تاريخ الديانة وتاريخ الخلاص"، مثلما رآها فولتس. وهذا التحقيق هو تمييز دقيق ومعترف به الآن وهو أكثر عمقًا. فكيف عبّر تاريخ الديانة وتاريخ الخلاص في "تعليقهما العلمي عن عنصر الرب والوحي"؟ يري فولتس أن مهمة الباحث في تاريخ الديانة يسير كما يلي: "يحاول عند بحث الديانة الإسرائيلية أيضًا أن يوضح أولًا كل ما هو إنساني وطبيعي وفي ارتباط دائم مع الحياة الحضارية كلها للشعب، ويعد بالنسبة له كأداة إعلام أخيرة يتجاوز بها حدوده بالفعل عندما يتحدث عن توضيح الأسرار الدينية وأصل الدين أو القوة الدينية المتطورة في إسرائيل من الرب والوحي"(2). وفيما يتعلق بمؤرخ الأديان "توجد في البداية في تاريخ الخلاص ملاحظة وبحث عنصر الرب والوحي. ومن البديهي له (وهو يعبر عن هذا) أن تصل ديانة العهد القديم حيث بدأت من الرب إلى العالم. وتبدو هذه الملاحظة من جهتها علمية أيضًا، وليست مجرد ملاحظة عادية أو شعبية أو معادية للعلم. لقد استعمل بشكل واع التفسير الفيلولوجي ومقارنة علم النفس الديني وتاريخ العالم وتاريخ الحضارات، لكنها كلها مجرد أدوات للبحث اللاهوتي"(3). ما موقف فولتس من هذه الاختلافات بين المنهج في تاريخ الخلاص وتاريخ الدين؟ وكيف رأى مكانه؟ للأسف لم تُحسم الإجابة على هذه الأسئلة. وعلى

---

(1) P. Volz, Mose, 1907, S. 3 f.

(2) A. a. O. S. 4.

(3) A. a. O. S. 5.

العكس من كوبرلى الذي حاول تحديد دقيق لعلاقة عمله اللاهوتي مع بحث تاريخ الدين، فلم ينجح فولتس في تحديد مكان بحثه الخاص بدقة. لقد أراد أن يرى التناقض من مكانه وأراد بطيب خاطر أن يخلي المجال للمسألة اللاهوتية وأزال التناقضات واعتمد بشكل مميز على برنارد شتاده، الذي يعرض كتابه عن "اللاهوت الكتابي للعهد القديم" خليطًا من اتجاه لاهوتي ومنهج تاريخ الدين (المبحث 66) من الصعب حله. وهكذا تتعقد المشكلة أكثر. وهذا مميز أيضًا لمرحلة البحث، التي نناقشها. فبجانب المحاولة المنمقة للتوافق الفعال بين العمل اللاهوتي والعمل التاريخي الديني (كوبرلى) ظهرت تصورات بلا توجه، وبالطبع لا يمكن إنكار النبرة اللاهوتية فيها. وهكذا لا تفاجئنا بشكل خاص المعلومات الحاسمة التي يعطيها فولتس عبر التصور الذي أورده في كتابه، وهو: "لا يمكنني في تلك الأثناء الاتفاق مع أي من الاتجاهين بشكل كامل وأود التوجه لتناول العهد القديم الذي يقع في المنتصف بين الاتجاهين ويُذكر بأفضل صورة في الاتجاه اللاهوتي"[1]. هذا الاعتراف لا يكتسب قوة الاتجاه المبرر على أسس منهجية، إذا قورن مرة أخرى بالاقتباس التالي مع التفاصيل المطابقة عند كوبرلى، فسيكتَشف على الفور أن فولتس سأل حقًا عن نقطة بداية جادة، ولكنه لم يستطع لفترة طويلة أن يدركه بوضوح مثل كوبرلى. وأعلن فولتس عند "تناوله اللاهوتي" للعهد القديم ما يلي: "كما هو الحال في تناول تاريخ الخلاص، يهتم هذا التناول في المقام الأول بالمحتوى الديني والأخلاقي للعهد القديم ويرى في الديانة الإسرائيلية- اليهودية صورة للنموذج الديني الأخلاقي الممنوح من الرب قبل المسيحية. وبحث كل الأمور الباقية (مثل ديانة بني إسرائيل بمعنى الديانة المتحققة بعمق) هو بالنسبة لها أداة لتحقيق الغرض. فهذا البحث يستغل كل ما يقدمه تاريخ الديانة، لكن في نفس الوقت باعتباره أداة توضيح لخصوصية الحياة الدينية في العهد القديم، لدرجة أنه من جهة لم تُغطِ على الرغبة التاريخية الدينية وأزيح معيار القيم، ومن جهة أخرى ظل الحث بشكل شامل علمياً وغير متحيز"[2].

---

[1] A. a. O. S. 7.

[2] A. a. O. S. 7.

يجب الإشارة إلى أن تصورات كوبرلي وفولتس كانت نماذج لكيفية الأسئلة التي طُرحت مجدداً في علم العهد القديم في مستهل القرن عن إمكانية فهم لاهوتي لتاريخ الخلاص.

نضج موقف لاهوتي جديد قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى أدى إلى اتخاذ قرار بإصدار سلسلة من التعليقات، التي تعاون فيها هؤلاء الباحثون في الأساس وبحثوا عن "اتجاه رؤية لاهوتية" رغم تأسيس طريقة عمل نقد تاريخي، وتاريخ الدين. ويدور الأمر حول التعليق الصادر من أرنست سلين على العهد القديم (1913 والعامين التاليين)، والذي حدد فيه وذكر لاحقًا كل من: آلت وباومجرتل وبول وكاسباري وهمبل وهرتسبرج وكيتل وكونيج وبروكش وروتشتاين وزاكسي وشتيرك وفولتس وفيلكى باعتبارهم مساعدين. ويعد تعليق بروكش على سفر التكوين من أهم التعليقات في هذا السياق وهو ينافس كتاب التعليقات الضخم لجونكل عن سفر التكوين، وقد اعترف بروكش بأهمية هذا العمل. ووفقًا لرأيه تكمن أهمية هذا العمل في التحليل الحثيث للحكايات التي تتبعت فيما وراء شكلها الأدبي وفي تجسيم التصور الجمالي. وبهذا يعني الأمر بالنظر إلى كتاب تعليقات جونكل: "يكمن عجزه في إساءة تقدير الأسطورة ككنز دفين للحياة التاريخية. ويبرز في الكتب الأحدث أن لديها ارتباكا خطيرًا في النتائج بين الأسطورة والخرافة بشكل يمكن الشعور به. وفي وفي مقابل هذا يريد كاتب التعليق أن يفهم سفر التكوين كمصدر للتاريخ والإيمان، وتوجد معه حياتنا الخاصة في ارتباط شخصي"[1]. وهنا أيضًا تمت محاولة إيجاد توجه جديد.

[1] O. Procksch, Die Genesis, Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von E. Sellin, 2. und 3. Aufl. 1924, Vorwort.

87. الجدل اللاهوتي حول صحة العهد القديم

استخلص أدولف فون هارناك نتيجة مطلقة من معارف ونتائج تاريخ النقد التاريخي وتاريخ الدين في علم العهد القديم. فبينما حاول أغلب علماء اللاهوت أن يواجهوا توضيح المسيحية الخفية في العهد القديم من "القيم الدينية والأخلاقية" التي يمكن إثباتها أو ما تمارسه المسيحية، أعلن هارناك في كتابه عن مارقيون: "كان من الخطأ تجاهل العهد القديم في القرن الثاني، وهو ما رفضته الكنيسة عن حق. وكان الحفاظ عليه في القرن السادس عشر قَدَرًا لم تستطع الحركة الإصلاحية الهرب منه. لكن منذ القرن التاسع عشر كان الحفاظ عليه باعتباره وثيقة قانونية في البروتستانتية نتيجة عجز ديني وكنسي... وبالفعل فإن تصفية الأمور هنا وإحقاق الحق في الإيمان والتعليم كانت هي الشيء المهم الذي طلبته البروتستانتية اليوم بعد فوات الأوان"[1]. وتكرر هنا بالفعل الاحتجاج اللاهوتي الذي عبر عنه شلايرماخر. وأخيرًا ينبغي على الكنيسة أن تعرف أن العهد القديم لم يعد أساسها الحياتي والتعليمي. وعلى هذا النحو تُقيِّم نتائج علم العهد القديم بلا هوادة. وهكذا انطلق الطموح في بداية القرن العشرين إلى إنكار الأهمية اللاهوتية للعهد القديم. وهذه الأزمة التي دخل فيها علم العهد القديم كله لم يكن هناك وعي ذاتي بها من داخله. وقد تواصلت تقريبًا أبحاث تاريخ الدين دون اكتراث، وتراكمت المواد ما طالب به هارناك على استحياء.

رأينا كيف يُتَلَمَّس في علم الكتاب المقدس في العهد القديم التوجه اللاهوتي الجديد (المبحث 86). فكان يجب على بحث العهد القديم أن يفكر في كيفية فهم مكانه في علم اللاهوت. وقد كان كل علماء اللاهوت الإنجيليين الواعدين مطالبين بمسئوليتهم بهذا التفكر، وذلك بتجاوز دائرة العلماء المتخصصين في العهد القديم. هل مازالت نظرية "الكتاب المقدس وحده " الإنجيلية سارية حقًا؟ ألم يجب وضع حدود في هذا المذهب الجوهري؟ وبما أنه كان هناك اتصال فكري في علم اللاهوت البروتستانتي مع الحركة

---

[1] A. v. Harnack, Marcion, 2. Aufl. 1924, S. 127 und 222.

الإصلاحية، استطاع أن يضع نفسه أمام هذه الأسئلة وحاول الإجابة عليها، وبشكل خاص وبحسم قوي التفت الدائرة حول مارتن كالر بشأن المسألة الكتابية. وليس من المناسب أن نسمي هذا الدائرة بشعار "مذهب الكتاب المقدس"، لأن الحديث ليس عن طريقة ملاحظة الكتاب المقدس غير التاريخية، وأن تمجيد الكتاب المقدس قائم على طريقة الملاحظة هذه. وكان رواد مدرسة كالر من الناحية التاريخية اللاهوتية هم: جوتفريد منكن وأرنست تولوك ويوهان توبياس بيك. ولا يجب أن نقلل من قيمة تأثير منكن[1]. ويُعد نصيب "مدرسة تاريخ الخلاص" عند هوفمان أقل أهمية[2].

يعود الفضل لمارتن كالر في مواصلة العمل والانشغال بشكل منظم بمسألة الكتاب المقدس بشكل مكثف. فبدأ في التعمق في تناول مشكلات علم العهد القديم وحاول أن يعلن عن نفسه باعتباره "مدافعًا علمانيا". فقد كان معاديًا لكل الفرضيات المفاجئة. وكان شعاره: "أكبر بشارة هي العمل حقًا الذي يغزل الخيط الذي ينقله بخضوع وتواضع وبعناية"[3]. لكن كالر بدأ على الفور في منتصف المشكلة، عندما سأل: "هل تكمن قيمة الكتاب المقدس بالنسبة للمسيحيين في أنه يحوي وثائق تاريخية في الأساس؟ وكرد على هذا السؤال تذهب الشهادة الشخصية إلى أن الواقع الضخم للكتاب المقدس يمنعني دائمًا أن أضعه في سهولة ويسر ضمن سلسلة شواهد أخرى من الكتب. ويدور الأمر بالنسبة لي في الكتاب المقدس حول شخصية يسوع" [4]. وتشير الجملة الأخيرة إلى قلب عقيدة الإصلاحيين، وتشير إلى سر التجسد ومعجزاته. وبهذا ظهر بعد فترة طويلة من جديد توجه لاهوتي حاسم اقتبسه يوهان جورج هامان من لوتر. ويدور الأمر عند كالر أيضًا

---

[1] انظر بصورة خاصة:

G. Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift, 1805.

[2] انظر: .§ 58.

[3] M. Kähler, Zur Bibelfrage, Dogmatische Zeitfragen I, 2. Aufl. 1907, S. 3.

[4] A. a. O. S. 12 f.

مثلما عند هامان حول تقدير أساسي للكتاب المقدس، لتوضيح التعاليم البروتستانتية من خلال الكتاب المقدس. وعبر كالر عن رأيه قائلًا: "لا يتعلق القرار في هذه المسألة بنتائج النزاع حول وقائع تاريخية فردية"[1]. وبدلا من ذلك ينطبق ما يلي: "سنكافح ضد أي حكم وأي تناول للكتاب المقدس يؤثر على الأهمية الأساسية لمسيحيتنا"[2]. لكن أين تكمن هذه الأهمية الأساسية؟ يتحدث كالر دائمًا عن "مظهر الوحي الكتابي"، ويؤكد: "إذا أُعْطِيَ وزن له فلن يكون نتاج وأثر لتدين تاريخي خاص، بل سيكون شكل غير قابل للتغيير في الرب الذي يقدم لنا كلمته فيه"[3].

إن موقف كيلر من نقد الكتاب المقدس يستحق انتباهًا خاصًا، لأنه لا ينبع من استياء المعارضة المحافظة، بل يصطدم بقضايا أعمق من خلال منهج النقد التاريخي. ونورد عن هذا الاقتباس التالي: "لماذا يظهر المرء دومًا من جديد العيوب في النص التوراتي المتوارث؟ لماذا يتم وضع أصبعه على التناقضات التي يمكن ملاحظتها في الكتابات الأصلية التي تم تناولها في الكتب وفي التقارير أو في التصورات؟ لماذا يتم التظاهر بأن المعلومات التاريخية في الكتب لا تتفق مع ظروف ذلك العصر الذي نشأ فيه الموروث لضمان حق وحرية النقد الأدبي أساسًا؟ هل هذا لم يعد ضروريًا، إذن ستحل الراحة وعدم الارتباك بقدر كاف لكي نعي كيف نضمن تحت كل الشروط التاريخية لشخصية عيسى عدم مقارنة المحتوى بالنسبة لحقيقته، بقدر ما يساورنا الشك في خصوصيته، أي في الوحي المقدم فيه. إلى أي مدي يتجاوز هذا التوافق الرائع عبر كل مراحل وتنويعات هذا التطور الديني، ففي الواقع وفي ظل تلك الآراء النقدية لا تسمو أسفار الكتاب المقدس إلى أن تكون نوعًا مختلفًا رائعًا، لكن كما أبرز ليسنج فإنها لا ترتفع من حيث المرتبة عن قطع أدبية أخرى يمكن مقارنتها معها بشكل لافت. وستعم الراحة الباحثين، الذين يفتحون عقولهم للجانب الآخر" (قضايا العصر العقائدية، الجزء الأول 1907، ص37 والصفحة التالية). لقد عارض كيلر نبرة النقد، التي تنطلق في الأساس من الاعتماد على تأمين البحث الحر، ولذلك فهي ليست مطلقة

---

(1) A. a. O. S. 179.

(2) A. a. O. S. 82.

(3) A. a. O. S. 186.

ولا تستطيع رؤية الأشياء بوضوح، مثلما هي معروضة. إن الشك الذي يخر في نصوص الكتاب المقدس يجب أن يستبدل الثغرات بفرضيات خاصة، بحيث لا تكون هناك وثيقة لا تقبل الشك ولا يساء توضيحها، وحيث يجب أن يتدخل الفن التاريخي للمراجعة والتبصر، فلن يصل الأمر إلى نتائج نهائية أبدًا. وبدلًا من التقرير المشكوك فيه والموروث يظهر تخمين، يتبعه ربما تخمين ثان وتخمين ثالث. وإذا أصبح التقرير القائم عليه مشكوكًا فيه، فلن يوجد سبب لاعتبار التخمين المناسب له أكثر تأكيدًا من التخمين المضاد. وكما يقال فهذا هو السبب في وجود حل إيجابي في الكتاب المقدس للصعوبة التاريخية أكثر مما يميل المرء إلى افتراضه (المرجع المذكور ص179).

وفي مقال عن "يسوع والعهد القديم"[1] عرض كالر الطريق إلى تفهم لاهوتي جديد للعهد القديم يحاول أن يدرك ويعرض وحدة الكتاب المقدس. وتنص الفرضية الثالثة على: "يتم إعداد كتاب المخلص عيسى بشكل منظم في تاريخ بني إسرائيل ويشترط معرفة هذا الإعداد في أهميته الواضحة، وتلك المعرفة مدونة في الكتاب المقدس للعهد القديم". فتوضح هذه الفرضية بالفعل كيف رأى كالر العهد القديم. والأهم من ذلك هو صياغة الفرضية الثامنة بشكل أوضح: "لم يكن المسيح وحواريوه على استعداد لبحث الكتاب المقدس باعتباره مصدرًا لتاريخ بني إسرائيل وتاريخ ديانتهم، وبدلًا من ذلك كانوا يقرأون منه وحي الرب، الآب عيسى المسيح. ولذلك فسروا الكتاب المقدس ليس من وجهة نظر مؤلفي أجزائه (تاريخيًا)، وإنما في ضوء التحقيق المعطى من الرب، فهو كتابهم المقدس، للمسيح والمؤمنين بالمسيح، وقيموه انطلاقًا من الإنجيل وحكموا عليه وفهموه وتناول الرسل مضمون الكتاب المقدس. وبفضل الظروف التاريخية العظيمة التي فرضها الرب لا يصح هذا التناول التاريخي الزمني ولا غير التاريخي". لقد شكك كالر في القانون الداخلي للفهم التاريخي الجديد للعهد القديم. أي أن "سياق الوحي التدريجي" في الكتاب المقدس حقيقة تاريخية واقعية تتجاوز الجانب التاريخي المعاصر. وبالاعتماد على لاهوت تاريخ الخلاص توصل كالر إلى تلك الفرضيات. لكن يجب على

---

[1] Im Bd. I der „Dogmatischen Zeitfragen".

المرء أن يضع في اعتباره أن مارتن كالر أعاد صياغة علاقة التاريخ بتاريخ الخلاص، وبرهن على ذلك انطلاقًا من فهم مسيحي أساسي. ولم يفصل كِلر "تاريخ الخلاص الإلهي" عن التاريخ العام وربط بينهما، وهذا هو سر ومعجزة التجسد، أي تحول الرب إلى إنسان، حتى تحول تاريخ الخلاص "بشكل لاهوتي". وبهذا يدخل التاريخ والتاريخ الأول، والتاريخ المعاصر وتاريخ الوحي في علاقة جديدة كاملة مع بعضهم البعض. ومُهدت الأرض للتقارب بين عنصري النقد التاريخي وتاريخ الخلاص، حتى أن الفهم الشامل للكتاب المقدس لا يمكن تحقيقه إلا في ظل الفرضيات المسيحية فقط. لقد أُدمج عنصرا النقد التاريخي والتاريخ المعاصر بنفس المقدار في عنصر شامل لتاريخ الوحي، وهو توجه مسيحي في الكتاب المقدس. ويحظى النقد التاريخي في هذا الإطار بأهمية جوهرية. وتنص الفرضية الخامسة عشر على: "تخدم المعالجة التاريخية المعاصرة الاقتناع المسيحي في أنه يحث الكنيسة لجعل تأسيسها على الحقيقة التاريخية العظيمة للكتاب المقدس مستقل عن الخضوع المطلق للموروث والزعم والبحث الإنساني المجرد".

عرض أرنست كالر، حفيد مارتن كِلر في مقدمة كتابه الذي أعيد نشره عن "عيسى والعهد القديم" (دراسات كتابية، 45، 1965) الموقف عن إصدارات كِلر ذات الصلة بالعهد القديم. وعقدت كلية اللاهوت الإنجيلي في بون في أكتوبر (1894) دورة دراسية لرجال الدين، وألقى عالم العهد القديم من مدينة بون يوهانس ماينهولد واحدة من هذه المحاضرات. (عن ماينهولد قارن "الصورة الحياتية" لسميند: أبحاث علمية في بون عن تاريخ العلوم في بون، 1968، ص121 والصفحات التالية). قدم ماينهولد محاضرة عن "بدايات الديانة الإسرائيلية والتاريخ الإسرائيلي"، وصدرت (1895) بعنوان "مقاومة ضعاف الإيمان. كلمة جادة للمسيحيين الإنجيليين من كافة الأطراف"، وذلك بعدما أثارت فرضيات المحاضرة عاصفة من الاستياء لدى الرأي العام الكنسي المحافظ وكذلك الرأي العام في الصحافة. لقد نفى ماينهولد صحة صورة تاريخ الخلاص في العهد القديم وأعلن بوجه خاص: "الآباء ليسوا أكثر من نموذج إسرائيل. فعلاقتهم بيهوه هي انعكاس للاتصال القائم بين يهوه وشعبه في أفضل عصر (800)" (ص23). "يختفي بشكل كامل عصر الآباء وما نسمعه عنه بالنسبة للعرض التاريخي لبدايات ديانة إسرائيل وتاريخ

إسرائيل " (ص25). "ويجب التفكير في إسرائيل قبل موسى تخليط من قبائل بدوية خضعت لعبادة (الشهوة الجنسية) والطوطمية مثل كل الشعوب الطبيعية" (ص35). ولكن "تصور يهوه يحمل بعض الصفات الأخلاقية الروحية " (ص47). ".. بعض إشعاعات معرفة الرب الحقيقية" تراجعت إلى روح موسى (ص48). "ثم حدث الكمال والتويج الحقيقي لديانة موسى والنبوة حقًا في النبي الأعظم والوحيد، عيسى المسيح. فقد أزال آخر غشاوة عن الكائن الأرضي فيما يتعلق بمفهوم الرب، ومن خلاله عرفنا ماهية روح الرب..." (ص58). وبهذه التوضيحات تحققت في الحقيقة أهمية العهد القديم الحالية والباقية بالنسبة للكنيسة (أرنست كالر في المرجع المذكور ص9). هكذا دخل مارتن كِلر كمنظم في موقف المسئولية. ويجب رؤية وفهم كتابه في سياق تفاعل مادي مع علم العهد القديم.

لقد عبر هانز أميل فيبر، تلميذ كِلر، عن آرائه بالتفصيل عن القضايا المعاصرة في مقالة له حول "الإيمان بالكتاب المقدس وبحث الكتاب المقدس في ضوء النقد التاريخي" (1913). ويعد هذا المقال مثالًا نموذجيًا للجدال داخل علم اللاهوت. ويرتكز فيبر على حقيقة: أن النقد التاريخي يجد في الكتاب المقدس وثائق تاريخية زمنية، يمكن فيها إثبات تصورات مُتجاوزة. فما موقف الإيمان بالكتاب المقدس من هذه العملية؟ لقد رفض الحل المتطرف من جانب علماء اللاهوت الأرثوذكس الذين رفضوا أي نقد وأعادوه إلى العقل المتجبر والحكمة الدنيوية. فرفض هانز أميل فيبر المطالبة بتعليق مستمر على الكتاب المقدس. كما رفض أيضًا بشدة ذلك الخداع المتفائل الذي يرى أن النقد التاريخي ليس سوى تطبيقًا لمبدأ إصلاحي نادى به الكتاب المقدس ذاته[1]. وأوضح "أنه يمكن للكنيسة فقط أن تجتاز الأزمة عندما يعترف النقد بحقيقتها"[2]. لكن فيبر اكتشف سبب الأزمة الحالية في نظرية الكتاب المقدس الخاطئة التي نشرتها الأرثوذكسية وسادت في كل مكان. لقد فهمت الأرثوذكسية الكتاب المقدس باعتباره وثيقة للحقيقة الإلهية، ومصدرًا للمعرفة الغيبية ومبدأ وحيدًا للعقيدة. و"المعارضة لمعرفة العالم الحديث، والعمل التدريجي

---

(1) وقد أعرب ج. إبلينج عن الفرضية التي وضعها بالفعل كافتان (Dogmatik, S. 48, 55).

(2) H. E. Weber, Bibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung, 1913, S. 8.

للشروط التاريخية لشواهد الكتاب المقا س، مثلما تظهر بشكل لا يقبل الجدل في التلقي الساذج لصورة العالم في العصر القديم والسهو "التاريخي" وعدم الدقة في عرض تاريخ الوحي، بهذه الصورة المتناقضة التي شكلت لهم مرة أخرى خطرصا وجوديًا"[1]. لكن وفقًا لرأي هانز أميل فيبر فالمشكلة برمتها نشأت من أن سلطة الكتاب المقدس انهارت بانهيار الأرثوذكسية. لذلك فإن مهمة علم اللاهوت هي إعادة التفكير والتلقي من جديد لعلم الكتاب المقدس الإصلاحي. ويجب تجديد الوعي مرة أخرى باعتبار الكتاب المقدس أداة للرحمة ومصدرًا للمعرفة بشروط البحث والتعليم. وبناءً على ذلك يمكن أيضًا فهم النقد التاريخي الذي يسعى دومًا إلى معرفة السمة التاريخية المادية لأقوال الكتاب المقدس بشكل مناسب. وسيصل المرء إلى معرفة أن "الملاحظة التاريخية تعيد إنتاج التنوع من خلال صياغتها المادية"[2]. وهي تعرض كيف أن الشواهد الكتابية متنوعة ودقيقة في الإشارة إلى الموقف. ونتجت بالنسبة للتفسير اللاهوتي مهمة إبراز التاريخ العلوي على صفحة التاريخ. وتم التنسيق هنا أيضًا بالمعنى الذي قصده كِلر بين التاريخ والتاريخ العلوي بشكل لاهوتي وتأويلي. وقد سنحت إمكانية جديدة انطلاقًا من الفهم الإصلاحي للكتاب المقدس كأداة للرحمة، وهي أن "تناول النقد التاريخي للكتاب المقدس يمكن أن يخدم تبني العقيدة"[3]. ونقصد هنا احتمال وحيد أكد عليه هانز أميل على الفور: "أن الاتجاه المناقض لأي موقف عقدي يكمن في منهج النقد التاريخي..."[4] نعم، ولعله من الواضح جدا أنه يشير إلى: "أن النقد التاريخي لديه سبيل للحد من تأثير الكتاب المقدس على تاريخ الحياة الدينية"[5]. ويتم تسجيل نقاط الضعف في النقد التاريخي وإدراكها في مصطلحات: "النسبية"، "التمركز حول الإنسان واحتياجاته/ الأنثروبولوجيا"، وإفراز المدركات"، و"مذهب التطور" وغير ذلك. وعلى وجه الخصوص تمييز مبدأ الباطنية في

---

(1) A. a. O. S. 10.
(2) A. a. O. S. 20.
(3) A. a. O. S. 23.
(4) A. a. O. S. 23.
(5) A. a. O. S. 24.

النقد التاريخي: "من خلال تحريم الفكرة الباطنية يحصل التصور الأساسي للملاحظة التاريخية بأحادية وخصوصية وجمود تخشى عواقبه"[1]. ويعني الأمر بوضوح بعد ذلك أن "بحث النقد التاريخي الحديث للكتاب المقدس يخضع على نطاق واسع لتأثير فكرة الباطنية في التصور الدنيوي الحديث. وهذه هي نقطة ضعفه الفعلية"[2]. واكتشف فيبر بفكر ثاقب ثنائية التصور العقدي والتفسير السببي الباطني الناتج من تصور أساسي دنيوي لبحث النقد التاريخي. ولم يستهدف كيلر وهانز أميل فيبر شيئًا مختلفًا عن هذا: بل أرادا تحرير علم الكتاب المقدس من هذه الثنائية. وقد رأينا مدى صعوبة القضايا التي رأى يوستس كوبرلي وباول فولتس أنفسهما في مواجهتها. ويمكن التغلب على الثنائية في علم العهد القديم النابعة من الفرضيات الدنيوية والالتزامات اللاهوتية فقط من خلال توجه جديد في مسائل العلاقة بين التاريخ والتاريخ الأول، ويجب أن يبدأ هذا التوجه الجديد في علم دراسات المسيحية.

إن توضيح مسألة الكتاب المقدس الذي بحث عنه كيلر وتلاميذه، لم يستطع التعمق في علم العهد القديم. وكانت نقطة البداية من الأسئلة والتنويهات اللاهوتية غريبة على التخصص العلمي. وقد غاب التواصل عن القضايا الفردية المثيرة للنقد التاريخي. وهذا أدى إلى الجدل حول صحة العهد القديم خارج دائرة التخصص.

> تمتع أرنست ترولتش المتخصص في مناهج مدرسة تاريخ الدين بمكانة تفوق كيلر في بحث التاريخ النقدي. وقد لاقت تعليقاته الواضحة عن منهج النقد التاريخي اعترافًا، وأدى ذلك المنهج من خلال النقد والتطابق والربط مع الضرورات الحتمية إلى عمل تركيبة تشترط بعضها البعض من تأكيدات الفكر الإنساني غير المنعزلة وغير المطلقة في أي نقطة، وإنما توجد في ارتباط في كل مكان، ويمكن فهمها كذلك فقط في سياق كلي شامل لكل شيء بقدر الإمكان"[3].

---

(1) A. a. O. S. 41.

(2) A. a. O. S. 43.

(3) Ges. Schr. II, (2)1922, S. 734.

وقد علم ترولتش أنه توجد في المجال التاريخي فقط أحكام احتمالية، ذات درجات مختلفة جدًا من الاحتمال، من أعلى درجة حتى أقل درجة، وأنه يجب لذلك قياس أي درجة احتمالية تحظى بها على حسب الموروث." (كتابة التاريخ، المجلد الثاني، 1922، ص730 والتالية). ويظهر مبدأ التطابق في القياس النقدي: فيعد تطابق ما يحدث أمام أعيننا والمتجه إلينا هو مفتاح للنقد...التطابق مع أحداث وظروف طبيعية مألوفة يمكن الشهادة لها مرات عديدة، كما نعرفها، سمة مميزة لاحتمالية الأحداث، التي يمكن أن يعترف النقد بحدوثها أو يبقيها". ويجب أخيرًا وضع الربط في تصور منهجي: لوجوب رؤية التأثير المتبادل لكل ظواهر حياة التاريخ الفكري، لأن كل الأحداث توجد في علاقة مترابطة باستمرار، ومن الضروري بناء متدفق يرتبط فيه كل شيء. فالمنهج التاريخي الفعال في النقد والقياس والارتباط، و"يطبق في علم الكتاب المقدس وتاريخ الكنيسة، يعد تراكمًا أبدل كل شيء ودمر في نهاية الأمر الشكل الحالي للمناهج اللاهوتية..."في المرجع المذكور، ص730).

لقد دعم ترولتش الوعي الذاتي للنقد، لكنه لم يجد مخرجًا من متاهة المذهب التاريخي. وإذا تصورنا هذا الارتباط بالمذهب التاريخي فسوف يمكن بقدر مناسب تقدير أقوال الناقد شديد اللهجة حول موضوع "صحة العهد القديم". ومن المثير للدهشة أن ترولتش واجه ديانة بني إسرائيل بتفسيرات إيجابية فيقول: "في الاعتراف بالمسيحية كأعلى وحي إلهي يجب الاعتراف بديانة بني إسرائيل لإدراجها كمادة أولية ومنطلق هذا الوحي، لأنه بدون ذلك لكانت المسيحية غير مفهومة، وتتطلب باستمرار بإجراءات موجزة مع العهد القديم الغني بخلفيته"[1]. وهذا التأكيد من العهد القديم يمتد بوجه خاص إلى النبوة: "وأعرب عن الأهمية الدينية الدائمة والمعترف بها رغم كل العوائق التي تحول دون أن يعترف بالنبوة في انعكاسها فيما يسمى العهد القديم الذي أصبح وثيقة مسيحية، وأن المسيحية اعتبرتها ديانة الأنبياء باعتبارها العهد القديم الذي يرمز له

[1] Glaubenslehre, 1925, S. 97.

بالعهد القديم أو الأمر الإلهي القديم، والذي ينبغي أن يُمَهِدَ للعهد الجديد أو نص الرحمة الجديد. ويبقى هذا التقدير بشكل دائم له ما يبرره. وهذا التقدير يعد في نفس الوقت استبعادًا للأجزاء القومية في العهد القديم وإبرازًا للأجزاء المتعلقة بالنبوة. وهذه الأجزاء في بساطتها وقوتها باستمرار لها أهمية تحديد المسيحية في فكرتها الأساسية الأخلاقية البسيطة وتحميها من الانهيار في الحس المرهف والتصوف الذاتي والتحجر العقائدي الفكري"[1]. وحظى حكم ترولتش عن صحة العهد القديم بأهمية ليست قليلة، لأنه يتطابق بشكل منطقي مع النقد الراديكالي.

---

(1) A. a. O. S. 99.

الفصل الخامس عشر

مناهج جديدة

بعد الحرب العالمية الأولى (1918)

88. مستقبل علم العهد القديم

حاول البحث في العهد القديم بعد الحرب العالمية الأولى اكتشاف وتحديد طرق وأهداف جديدة. فظهر مقالان رائدان يعبران عن هذا الاتجاه ويعالجان القضايا الأساسية في بحث النقد التاريخي، وهما مقال رودلف كيتل "مستقبل علم العهد القديم"، في: "مجلة علم العهد القديم، (1921)، ص84 والصفحتين التاليتين"؛ ومقال هوجو جريسمان "مهام البحث في العهد القديم"، في: "مجلة علم العهد القديم " (1924) . ويظهر المقالان بشكل ممتاز التساؤلات والمهام التي يراها بحث النقد التاريخي للعهد القديم أمامه بعد عام (1918).

باقتراب رودلف كيتل من وصف تلك المهام التفت في البداية إلى الماضي والحاضر التي يجب وفقًا لرأيه أن يدفعا علم العهد القديم إلى المستقبل. ومن المفيد أن نستمع إلى إلى تقييم كيتل للماضي وتفسيره للحاضر وهو العالم الذي حظي بمكانة متميزة بسبب إصداره "الكتاب المقدس العبري". فكتب: "إن توغل المنهج التاريخي قد أزاح عن العهد القديم بالتدريج التصور القديم المتأثر بالتقاليد والتعصب العقائدي. فكان عمل النقد التاريخي لرجال مثل أيشهورن، ميخائليس، دى فته، إيفالد وآخرون كُثر مَعْلَمًا مُضيئًا في تاريخ العلم كله إلى الأبد. وقد أورثت تلك الشخصيات مدرسة قادها رويس وكوينن، ثم فلهاوزن، ونسميها حتى اليوم باسم فلهاوزن. فأفضال فلهاوزن وشتاده

وآخرون مدونة لكل العصور في حوليات علمنا"[1]. وكما هو الحال في مدرسة فلهاوزن يبين كيتل كيف أن القضايا الأدبية تأتي على رأس الأولويات بشكل أكثر مما يجب وما عداها يأتي تاليًا. وبوجه خاص أصبحت مشكلات نقد الأسفار الخمسة في بؤرة الاهتمام. ورغم كل الأدلة التاريخية فقد أصبح راسخًا منذ زمن طويل الاقتناع بأن زمن موسى يمتد إلى زمن الوثنية الغامضة. ويعد كتاب فلهاوزن "مقدمة في تاريخ إسرائيل" إشارة إلى مدى تعود المرء رؤية العصر الأول لبني إسرائيل متداخلًا مع الوثنية البدائية. إلا أنه -كما أكد كيتل- حدث تحول في هذه الرؤية مع نشر ألواح تل العمارنة. حيث اكتشف المرء فجأة أن زمن القرن الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد لم يكن ممتلئًا بالتصورات البدائية الغامضة، وإنما يرنو "عصر ما قبل التاريخ" هذا لأن يكون "عصرًا سيطًا" ذا صبغة حضارية. وبهذا تدخل معايير جديدة بؤرة الاهتمام في علم العهد القديم. فبالإضافة إلى التاريخ الذى أعيدت صياغته في ضوء الاكتشافات الأثرية ظهر أيضًا توجه جديد في مجال تاريخ الديانة. ولذلك يجب وفقًا لكيتل أن نميز بين ثلاث مراحل في تاريخ البحث، وهي: 1- مرحلة التحليل النقدي العام للصورة (العقائدية) التقليدية عن العهد القديم في بداية القرن التاسع عشر. 2- مرحلة النتائج الأولية الثابتة فيما يخص الأدب والتاريخ وتاريخ الدين (فلهاوزن). 3- مرحلة التوجه الجديد في التاريخ وتاريخ الدين، والتي نجحت مساعيها في الماضي القريب. وتتجه المرحلة الأخيرة كثيرًا للماضي. لكن كيف يبدو الأمر حاليًا في علم العهد القديم؟ أجاب كيتل عن هذا السؤال بحذر وأشار إلى ثلاثة تيارات هي: 1- إضافة إلى ما سبق تكون المهمة هنا بحث النقد الأدبي بأسلوب فلهاوزن. 2- توصيف ما قام به جونكل ومدرسته تحت المصطلح العام "الاتجاه الفولكلوري الجمالي في الحاضر". 3- الإشارة إلى تلك الدوائر بأسلوب هنجستنبرج الذي تطلع إلى الحفاظ وتقييم تقاليد المعابد اليهودية والكنائس القديمة في وقت مبكر.

---

(1) R. Kittel, Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft, ZAW 1921, S. 84.

لقد اعترف كيتل في تحليله للحاضر أن جونكل بمطالبته بالحصول على تاريخ أدبي للعهد القديم قفز قفزة واضحة في البحث إلى الأمام. وبهذا بدأ كيتل في تحديد المهام المستقبلية قائلًا: "إن التاريخ الأدبي ليس هو آخر شيء نحتاج إليه"[1]. ووفقًا لرأيه فإن ما يحتاجه اللاهوت هو: كل التاريخ الروحي لبني إسرائيل، أي عرض للحياة الروحية داخل الأدب وخارجه، قبله وفيه، وليس فقط التاريخ الأدبي نفسه. وقد كان التصور السائد هو: أن النقد الأدبي والتاريخ الأدبي قد أعاقا الباحث عن الاهتمام بالحياة الروحية على هذا النحو: "في كل مكان يجري البحث في البداية عن واقع الحياة والاستماع إليها، ثم فهم وتقدير انعكاسها الأدبي"[2]. ثم تم الإعلان عن حركة مهمة جدًا في بحث العهد القديم، وهي: إرادة التحرر من تحريم الملاحظات الأدبية في النقد وفي تاريخ الشكل. وينبغي أن تظهر الحياة الحقيقية لبني إسرائيل. وذكر كيتل الهدف الذي يسعى إليه بقوله: "تناول المادة الدينية تحديدًا في ديانة العهد القديم، أي ما يضع علمنا في علاقة لصيقة جدًا مع علم اللاهوت"[3]. وتميز هذه الجملة أيضًا اتجاهًا في علم العهد القديم، ناقشناه في المبحث 86. وجدير بالملاحظة أنه بعد الاضطراب الذي مازال كامنًا أن نذكر في نفس الوقت "المادة الدينية المحددة" و"اللاهوت". ولا نستطيع أن نعبر عن ذلك بطريقة مختلفة: فالاهتمام اللاهوتي بالعهد القديم يظهر كيف وجد المرء "المادة الدينية المحددة". وهذا التساؤل عن الحدث الفكري الحيوي وعن المادة الدينية لبني إسرائيل يهدف إلى بذل جهد علمي للحصول على نتيجة منهجية وعقائدية: "فهو يجب أن يواصل المضي قدما إلى عرض ديني منظم، وهذا هو فلسفة الدين أو عرض ديني عقائدي لكيان وجوهر الدين وحقيقته، ويجب أخيرًا أن يكتشف سر قوتها من الرب"[4]. وإذا تجاوز هذا المطلب الأخير فإنه يعبر إلى حد كبير عن قدرة الباحث.

(1) A. a. 0. S. 92.

(2) A. a. 0. S. 92.

(3) A. a. 0. S. 95.

(4) A. a. 0. S. 96.

فهنا يجب على المرء أن يرى كيف اكتشف كيتل بكل أهدافه الممتدة في المستقبل حركة نمطية في بحث العهد القديم بعد الحرب العالمية الأولى. وبطبيعة الحال يمكن ملاحظة تلمسه وتساؤله، ويبدو أنه كان واضحًا بما فيه الكفاية.

نصادف أيضًا في مقال هوجو جريسمان "مهام علم بحث العهد القديم" هذا التلمس والتساؤل عن صياغة جديدة لمهام البحث في العمل العلمي في العهد القديم. فمنذ عام (1924) كان جريسمان هو ناشر مجلة علم العهد القديم"، فكيف كان يرى الوضع؟ لقد أكد في بادئ الأمر أن الفهم التاريخي للعهد القديم يجب أن يكون الهدف الوحيد من جميع البحوث العلمية، وأن العمل النقدي الأدبي المضبوط أو نقد المصادر هو الشرط المسبق للمعرفة التاريخية الدقيقة. وأوضح جريسمان في هذا السياق قائلا: "يمكن تجاوز مرحلة النقد الأدبي، لكن لا يمكن تجاوز النقد الأدبي، الذي يظل موجودًا باعتباره مهمة، مثل النقد النصي. ولا يمكن تجاوز نتائج النقد الأدبي للأسفار الستة التي تتمتع بالقبول العام. فالنقد النصي والنقد الأدبي هما الأسس، التي بدونها يهوي كل شيء ويصبح مجرد فرضيات بدون أهمية علمية"[1]. وينبغي بناء شيء جديد على هذا الأساس الذي ثبتت صلاحيته. وهناك ستة مهام يراها جريسمان هي: 1- يجب قبول وتهذيب منهج التاريخ الأدبي لجونكل. ويجب بحث تاريخ النوع باعتباره هدفًا مُهمًّا للعمل. 2- إن التفسيرات المحددة جماليًا والسائدة عند جونكل لطريقة عمل التاريخ الأدبي حولها جريسمان لتصبح عناصر شكلية موروثة متعلقة بالمضمون. وعدل جريسمان بشكل كبير المهمة التي وضعها جونكل، وهي بحث أساطير **Sagen** العهد القديم على أساس نقل المضمون. ومن هنا تبرز مشكلات تاريخ الموروث بشكل أكثر وضوحًا. 3- مَنْ يستعد لبحث المحتوى الموروث في الأشكال عليه أن يقوم بأبحاث لاحقة مناسبة تتعلق بتاريخ المادة. فلا يستطيع أن يقصر عمله على محتوى القول، وإنما يجب أن يبحث تاريخ المادة وأصلها. 4- بالنسبة لمؤرخ الدين فقد تحددت مهمة إدراك

---

[1] H. Greßmann, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, ZAW 1924, S. 3.

تعديلات المحتوى الديني عن الانشغال بتاريخ الموروث وتاريخ المادة. حيث يجب الأخذ بعين الاعتبار"خصوصية إسرائيل". وكتب جريسمان عن ذلك قائلا: "كل شعب له نفس الخصوصية".[1] و"لذلك فالمهمة التاريخية، التي يعنى بها الباحث في العهد القديم، تتطلب منه ليس فقط أن يقف على الروابط الممتدة من العهد القديم إلى الشرق الأدنى والعكس، بل عليه أيضًا أن يُدرك في نفس الوقت أصالة بني إسرائيل وأدبهم ودينهم واختلافها عن الشرق الأدنى"[2]. 5- أبرز جريسمان أهمية الأبحاث في الشرق القديم، وذلك سواء ما يتعلق برؤية تاريخ الدين أو ما يتعلق برؤية التاريخ. وبعيدًا عن تقييم تاريخ الدين وتقييم التاريخ لمادة الشرق القديم سعى جريسمان إلى تاريخ حضاري للشرق القديم يجد هدفه في تاريخ حضاري خاص لبني إسرائيل. 6- سلط جريسمان الضوء على أهمية الأبحاث في علم الاجتماع الديني (ماكس فيبر).

لقد جمع مقال كيتل والتفاصيل المنهجية لدى جريسمان أهم الاتجاهات البحثية للمعاصرين الذين حاولوا التطور بالسير نحو تاريخ فكري شامل وعلم العقيدة الدينية وتاريخ الدين وتاريخ الحضارة. وسعى العمل الفردي كله الذي أُنجز حتى تلك اللحظة إلى فرضية موفقة ورؤية شاملة يُعبر عنها في جمل ثابتة. ورغم ذلك يؤكد جريسمان قائلا: "إذا أراد المرء الاحتفاظ بأرضية ثابتة تحت قدميه وأن لا يتوه في الشرق الأدنى أو لا يدون النتائج المثبتة جيدًا بشكل خاطئ، فمن الأفضل منهجياً الانطلاق من العهد القديم نفسه. وإذا أراد المرء الحصول على صورة حية، فلن عن الفرضيات في النطاق المحدود للأدب الإسرائيلي. لكن سيظل العمل العلمي دومًا واعياً بطابع الفرضيات، حتى بدون إبراز تعبيرات معينة، وسيتجه دومًا إلى النص الموروث للعهد القديم ويعود إليه، مثلما انطلق منه، لأن العهد القديم في الأساس هو عَالَمُ بذاته يجب أن يُفسَرَ نفسه"[3]. وتم التنبيه بإشارة واحدة فقط إلى أن جريسمان

---

[1] A. a. 0. S. 10 .

[2] A. a. 0. S. 10.

[3] A. a. 0. S. 17 f.

عبر عن رأيه بالتفصيل في القضايا والمهام في مجالات النقد النصي والقواعد وعلم بناء الجملة وعلم المعاجم إلخ.

لقد عاشت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد الحرب العالمية الأولى في ظل تجديد الطقوس الدينية[1] والمظاهر الدينية. فكان ينبغي في ظل هذه البيئة الحاضنة أن يكتسب الكتاب المقدس أهمية جديدة "باعتباره كتاب حياة للمؤمنين". وتم التعبير عن هذه النتيجة في موسوعة الكتاب المقدس للبابا بندكيت الخامس عشر "الدفاع الروحي" (1920)، والتي دعت رجال الدين إلى دراسة الكتاب المقدس، ولكنها فيما يخص علم الكتاب المقدس تحوي إشارات قليلة[2]. لكن لا يزال مرسوم عام (1906) مؤثرًا، وبشكل مميز فإن مشكلة الأسفار الخمسة هي نقطة الانطلاق نحو التوجهات الناقدة للكتاب المقدس. واعترف يولس تاوزارد[3] عام (1919) بالفرضيات حول المصادر المحددة في علم الكتاب المقدس عند البروتستانت. ومع ذلك فقد تراجعت هذه الخطوة الشجاعة...، حيث فند تاوزارد فرضياته، لكن البحث لم يعد قادرًا على وقفها. فرأى عالم العهد القديم يوهانس نيكل من مدينة برسلاو في عام (1921) أن الإرث الأدبي لموسى أكمله العمل التاريخي فيما بعد، ولُخص في عمل شامل تمثل في الأسفار الخمسة[4]. ومن المدهش أن بحث نيكل لم يُرفض. وبهذا ظهرت أفاق جديدة في البحث النقدي للكتاب المقدس، الذي يعود الفضل إلى أ. بيا وهـز يونكر في إبرازه والتوسع فيه.

---

(1) انظر: R. Guardini, Vom Geiste der Liturgie, 1918.

(2) انظر:

H. W. Seidel, Die Erforschung des ATs in der kath, Theologie .. „ Diss. Hamburg 1962, S. 126 f.

(3) انظر: Seidel, A. a. 0. S. 128 ff.

(4) J. Nickel, Die Pentateuchfrage, 1921; Ders., Grundriß zur Einleitung in das Alte Testament, 1924, S. 59 ff.

89. أبحاث عن تاريخ النص والنقد النصي

حظيت الترجمة اليونانية للعهد القديم في مستهل القرن العشرين بمكانة رفيعة في منهج النقد النصي في علم العهد القديم. فأعطى باول دى لاجارد دفعات جديدة للأبحاث في النص اليوناني من خلال كتابه حول "دراسات في الترجمة اليونانية" (1891) واستهدف انطلاقًا من أشكال نص متوارثة ومختلفة إنتاج نص "ما قبل الترجمة السبعينية". ويعلن في في خطة عمله قائلًا: "كانت نيتي على مدار عمل استمر لأعوام الخروج بـ ثلاث مراجعات للترجمة اليونانية المعتمدة رسميًا من خلال المجمع المقدس لعمل النسخة اليونانية للكتاب المقدس، وطباعتها في أعمدة متوازية والخروج بجديد من خلال مقارنة هذه النصوص الثلاثة" [1]. وتتبع المجمع العلمي في جوتنجن المهمة المحددة لبحث الترجمة اليونانية. وظهرت في عام (1935) في جمعية الكتاب المقدس في فورتمبرج طبعة نقدية في حجم الجيب تحت إشراف رالف (1865 - 1935)، لم تحقق بالطبع الهدف الذي كان يسعى إليه لاجارد[2]. وظهرت في عام (1900) طبعات كل من سويتي وبروكي-مكلين-ساكراي-مانسون (منذ عام 1906). وقد كانت في بادئ الأمر الأساس الذي قام عليه منهج النقد النصي.

وبالإضافة لذلك فقد اعتمد النقد النصي في هذا العصر على علم العروض الذي لا يمكن معه وصف بحث الفروض وعرضها بالتفصيل.

> يجب في مجال علم العروض التمييز بين نظامين، هما: نظام التبادل المستمر بين المقاطع المنبورة وغير المنبورة، ونظام التبادل المستمر بين المقطع القصير والمقطع الطويل القديم. فنظام التبادل المستمر بين المقاطع المنبورة وغير المنبورة، يفترض الإيقاع الرباعي باعتباره وحدة يقوم عليها السطر الشعري العبري، والتي تحمل نبرة ثلاثية/ في شكل وزن من الأوزان الشعرية التي تناولها وطورها ج. لاي وبودي وسيفرس. وقارن دراسة

---

[1] P. de Lagarde, Sepmagintastudien, 1891, S. 3.

[2] انظر عن الأبحاث الجديدة: Eißfeldt, Einl. i, d. AT, 1964³. S. 970ff.

جون لاي عن "ملامح الايقاع وبناء الأسطر والمقاطع الشعرية في الشعر العبري (1875)، ودراسة بوده حول "المرثية العبرية"، مجلة علم العهد القديم العدد الثاني (1882)، ص1 والصفحتين التاليتين،ودراسة سيفرس بعنوان "دراسات في علم العروض" (1901 [1])، (1904 ـ 1905 [2])، (1907 [3]). ونبه برجيش إلى مشكلات هذا النظام، قارن دراسته عن " علم العروض العبري"، مجلة "عرض لاهوتي " 1932، ص67 والصفحتين التاليتين". واستوعب بيكل وهولشر النظام التناوبي بين المقطع القصير والمقطع الطويل في الأساس من اللغة السريانية. ويقوم هذا النظام على الوزن التفعيلي (مقطع طويل مشدد يليه مقطع قصير غير مشدد) والوزن الثنائي (مقطع قصير غير مشدد يليه مقطع طويل مشدد)، قارن دراسة هولشر عن "عناصر من علم العروض العربي والسرياني والعبري"، ملحق مجلة علم العهد القديم ، العدد 34 (1920)، ص93 والصفحتين التاليتين؛ و دراسة ج. ف. بيكل حول "علم وزن قصائد العهد القديم" (1882). وقد نبه س . موفينكل في زمن أحدث إلى "وزن القافية الحسية" في النظام التناوبي بين المقطع الطويل والمقطع القصير . قارن دراسته عن "مشكلة علم العروض " كتاب تذكاري عن برتهولت(1950)، ص379 والصفحتين التاليتين"، و"هوامش في علم العروض العبرية"، مجلة علم العهد القديم، العدد 68 (1956)، ص97 والصفحتين التاليتين. وأشار هورست إلى ظاهرة التحول النثري؛ قارن "سمات الشعر العبري، مجلة "عرض لاهوتي" العدد 21 (1954)، ص54 الصفحتين التاليتين. ودراسة زيجرت "أعمال تمهيدية عن علم العروض العبري (أرشيف الاستشراق 21، 1953، ص481 والصفحتين التاليتين عرضت تطورًا خاصًا).

تمكن المرء بعد الحرب العالمية الأولى من ملاحظة كيف حدث تحول سواء ما يتعلق باحترام قيمة النقد النصي في الترجمة اليونانية للعهد القديم، أو ما يتعلق بأهمية علم العروض للنقد النصي. وقدم برترام وفيفرس تقريرًا عن أسباب وخلفيات التحفظ في مسألة إمكانية استعمال الترجمة اليونانية للعهد القديم[1]. ولعبت بوجه خاص مشكلة كتابة نموذج الترجمة اليونانية للعهد القديم بعد عام (1923) دورًا كبيرًا، وإن أشارت بشكل مباشر إلى قضايا النقد النصي. وكان ف. فوتس هو من عَرَضَ فرضية أن مترجم

---

(1) انظر: ThR 3, 1931, S. 283 ff.; 5, 1933, S. 173 ff.; 10, 1938, S. 133 ff.

الترجمة اليونانية للعهد القديم انطلق من النص العبري المكتوب بحروف يونانية، وكنتيجة لذلك يجب على المرء أن يضع في حسبانه وجود أخطاء إملائية لا يستهان بها واحتمال وجود تصورات ومفاهيم خاطئة من المترجمين[1]. ولم تنتصر هذه الفرضية. وفي المقابل فإنه طبقا لرأي باول كاله فإن تاريخ الترجمة اليونانية للعهد القديم لم يبدأ مع النص الأصلي الذي شُوه وخضع للمراجعة طوال الوقت، وإنما بدأ مع تراجم عديدة لنصوص عبرية رديئة إلى اليونانية، التي أدمجت بمرور الوقت مع النص الذي تلقاه اليهود[2].

لا يمكن أن نتجاهل وأن ندوّن هنا بإشارات قليلة أبحاث عن التوراة السامرية وعن الترجوميم والبشيطا / الترجمةالسريانية وعن النص اللاتيني القديم إلخ. وبوجه خاص قارن عن النص السامري دراسة جال بعنوان "التوراة العبرية للسامريين (1914-18) و دراسات م. جاستر (1925). وقارن عن الترجوميم دراسة أ. برلينر عن "ترجوم أونكلوس I-II" وسبيرير "الكتاب المقدس بالآرامية (1959)"I، II (1959. وعن البشيطا، قارن باومشتارك "تاريخ الأدب السرياني" (1922) والطبعة المنقحة الهامة التي أصدرها هيفلي بعنوان "بشيطا العهد القديم فيما يتعلق بتحرير النصوص ونشرها (1927). وقارن عن الترجمة إلى اللاتينية الكتاب الضخم لرئيس دير بيرون (منذ 1949). ثم قارن أعمال أدبية أخرى منها: أيسفلت "مدخل إلى العهد القديم"، 1964[3]، ص940 والصفحتين التاليتين، وفورتفاين "نص العهد القديم"، 1963[2]، ص209 والصفحتين التاليتين.

يجب تقدير الأعمال الحياتية لباول كاله (1875-1964) في مجال بحث تاريخ النص العبري وبحث النص[3]. فتبشر رسالتاه الرئيسيتان للدكتوراه المقدمتان في عام 1898 عن اتجاه البحوث، فالرسالة الأولى تدور حول "ملاحظات حول النقد النصي والمعجمي عن ترجمة التوراة السامرية"، وتعالج الرسالة الثانية "النص الماسوري للعهد

---

(1) F. X. Wutz, ThBl 2, 1923, Sp. 111 ff.; Ders., Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext, 1937.

(2) انظر: Eißfeldt, A. a, 0. S. 962.

(3) انظر: Eißfeldt, Kleine Schriften IV, 1968, S. 215 ff.

القديم طبقا لتقاليد يهود بابل". فقد ألقى البحثين العظيمين عن الماسوريين في الغرب [فلسطين] والماسوريين في الشرق [بابل] ضوءً جديدًا على تاريخ النص. ويعد كتاب "الماسوريين في الغرب" (1927) علامة لمرحلة جديدة في بحث النص. فقد لفت كاله النظر في عام (1921) (مجلة علم العهد القديم، العدد 39، ص230 والصفحتين التاليتين) إلى أن نطق العبرية الذي حدده علماء الماسورا، الذي اعتمد عليه علم النحو لفترة طويلة كان ينطوي على تكلف. وفي البحث الصادر في عام (1927) تم بحث المواد السابقة على الماسورا للوصول إلى صورة أوضح. وأشار كاله في المقدمة إلى الفرضيات التي وضعها ف. إكس. فوتس عن كتابة العبرية بحروف لاتينية ويونانية قبل الماسورا[1]. وفي إنجلترا بحث مؤلف كتاب "الماسوريين في الغرب" القطع غير المكتملة، التي وصلت من وثائق الجنيزا القاهرية إلى أكسفورد وكامبريدج ووصلت أجزاء منها إلى المتحف البريطاني، وكذلك مجموعات لينجراد التي جمعها القرائي أبراهام فيركوفيتش. لقد أثرت كل هذه الأبحاث في هدم المركزية التي كان يتمتع بها النص الطبري التقليدي. واستعملت الطبعة الثالثة من "الكتاب المقدس العبري **Biblia Hebraica**" (تحقيق رودلف كيتل وباول كاله) مخطوط لينجراد (L) **B19**[A]. وفي ظل هذا السبق كتب في مقدمة "الكتاب المقدس العبري **Biblia Hebraica**" (1937) في صفحة 8: "اعتمدنا بصورة كاملة على مخطوط لينجراد (L) **B19**[A] في الطبعة الجديدة من الكتاب المقدس العبري. فهذا المخطوط هو المخطوط الأقدم تاريخيًا الكامل للكتاب المقدس العبري ويمكن اعتباره أيضًا في نفس الوقت الأفضل في عصر مماثل لنص بن أشر، وبطبع هذا النص تحقق هدف نشر نص بن أشر نفسه، وأصبح منذ ذلك الحين هو الأساس لكل طبعات الكتاب المقدس، وليست النسخة اللاحقة التي كان قد أمر ياكوب حايم بطبعها 1524-1525 بالقرب من بومبرجين فينسيا".

---

[1] F. X. Wutz, Die Transskriptionen des Hebräischen von der Septuaginta bis Hieronymus, 1933 (die erste Lieferung erschien 1925).

نشير إلى بعض الكتب والمنشورات المهمة عن منهج ومشكلات النقد النصي. فقد حقق الكتاب الذي أصدره أ. ب. إيرليش حول "ملاحظات هامشية عن الكتاب المقدس العبري"، الطبعات 1-7 (1908-1914) أهمية كبيرة. وأشرنا في المبحث 72 إلى كتاب فريدرش دليتسش عن "أخطاء الكتابة والقراءة في العهد القديم" (1920). وتم تسليط الضوء بوجه خاص عند الكاثوليك في علم الكتاب المقدس حول ملاحظات ج. كوبنس و هـ. يونكر: وبخاصة دراسة ج. كوبنس حول "ملاحظات لغوية على نص العهد القديم، مويون44، 1931، ص177 والصفحتين التاليتين؛ 48، 1935، ص113 والصفحتين التاليتين"؛ ودراسة هـ يونكر عن "تعديل مكان الحروف الساكنة كمصدر للخطأ ووسائل مساعدة لنقد النص الماسوري"، "ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 66، 1936، ص162 والصفحتين التاليتين". وفي مجال البحث اليهودي قدم إي. ن. زيليجمان دراسات جديرة بالذكر مثل دراسته حول "أبحاث في نقد النص الماسوري للكتاب المقدس (تاربيتس 25، 1955-56، ص118 والصفحتين التاليتين). وبشكل عابر أثار هـ س. نيبرج وضع بحث النقد النصي، وأراد أيضًا الكشف عن الأشكال المشوهة في النص الحالي وحذر من أي افتراض متعجل. قارن دراسة نيبرج عن "مشكلة النقد النصي للعهد القديم من خلال عرض سفر هوشع"، مجلة علم العهد القديم، العدد 52 (1934)، ص241 والصفحتين التاليتين؛ دراسات عن سفر هوشع - وفي نفس الوقت إسهام في توضيح مشكلة النقد النصي للعهد القديم (1935). لكن برجيش رفض بأدلة قوية الأطروحات المتطرفة. قارن عمل برجيش عن "قضايا النقد النصي للعهد القديم"، "مجلة الأدب الشرقي"، العدد 42 (1939)، ص473 والصفحتين التاليتين. وقارن عن مشكلة النقد النصي مراجع أخرى منها: عمل إي. فورتفاين حول "نص العهد القديم"، 1963[2]، ص98 والصفحتين التاليتين؛ ودراسة مارتن نوت حول "عَالَم العهد القديم"، 1962[4]، ص309 والصفحتين التاليتين؛ ودراسة أوتو أيسفلت حول "مدخل إلى العهد القديم"، 1964 [5]، ص977 والصفحتين التاليتين؛ وقارن أيضا دراسة إي. روبرتسون عن "نص العهد القديم ومناهج النقد النصي" (1939)، و دراسة أ. ر . هولست في :"مساعدة للمترجمين" (الجزء الأول ، مشاكل ترجمة العهد القديم. معالجة للفقرات الصعبة في النص الماسوري ، 1960).

في النهاية نشير إلى البحث النحوي. فقد قام ك. بروكلمان بإنعاشه وتوسيعه بتنوع كبير. فكتابه "مختصر علم النحو المقارن للغات السامية" (1908 [1]، 1913 [2]) يتناول اللهجات السامية القديمة مع تناول خاص للعبرية. وبهذا أعطى لمحة عن بحوث تاريخ اللغة. وظهر المزيد والمزيد من التغييرات التاريخية في صورة اللغة العبرية. وهكذا استطاع ب. ليندر في عام (1922) إصدار كتاب "النحو التاريخي للغة العبرية في العهد القديم". وفيه تفصيل لكل الاسهامات عن بحث النص وعن القواعد وعن تاريخ اللغة التي شكلت دفعة قوية للدراسة العلمية في العهد القديم.

90. تطور الحياة الطقوسية

أشار جريسمان وكيتل إلى مُهمة علم العهد القديم من أجل وضع تصور لتاريخ ثقافة بني إسرائيل (قارن مبحث 88). وقد قام لودفيج كولر في عام (1917) بالخطوة الأولى في هذ الاتجاه ووضع مخططًا لتاريخ الثقافة العبرية(1). وعرض كوهلر "الحياة اليومية للعبرية"، وفي كلمة بمناسبة تعيينه عميدًا سنة (1931) عبّر عن رأيه في "المجتمع القانوني [المقدس] العبري"(2). ثم ظهر في سنة (1920) كتاب ألفريد برتوليت حول "التاريخ الثقافي لبني إسرائيل"، وهو أول عرض شامل من هذا النوع(3). وفي ضوء تقييم الآثار المكتشفة تم تسليط الضوء على سياقات الحياة الثقافية لبني إسرائيل. وتم البحث عن "الحياة الحقيقية" ووصفها. وتم التساؤل في سياق هذا البحث عن فتح مجال مهم من مجالات الحياة الحقيقية، وهو التعرض لأعمال العبادة، وهو المجال الذي يواجه فيه الباحث "التقاليد الدينية الخاصة" التي استهدفها كيتل.

---

(1) انظر: Protest. Monatshefte, 1917.

(2) انظر: Protest. Monatshefte, 1921; Der hebräische Mensch, 1953.

(3) A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels, 1920.

باكتشاف المصادر البابلية تمت الإشارة إلى أن أعمال العبادة في حد ذاتها تنطوي على أبرز تعبير حياتي ديني عن إنسان العصر القديم. ويُعد باول فولتس أول من أشار إلى أنه يجب توجيه اهتمام خاص إلى الحياة التعبدية في إسرائيل. ويبدأ كتاب "الاحتفال بالعام الجديد ليهوه" (عيد المظال /الخيام)، (1912) بجمل: في أعياد الحج يصل الشعب الإسرائيلي اليهودي إلى ذروة حياته الطقوسية والقومية، مثلما كان الأمر عند البابليين، عندما كانوا يتوافدون إلى مدينة الرب على شرف إلههم الأعلى مردوخ، أو عند اليونانيين عندما كانت القبائل والأمة تجتمع في احتفالات تمجيد الآلهة. وكلما زاد الانصهار بين الأمة والدين في الشعب اليهودي على مر القرون، وكلما أصبح معبد أورشليم هو المحور الحاكم لكل الجماعة الدينية اليهودية، كلما كانت احتفالات تمجيد الإله في أورشليم بشكل أعظم، سواء بالنسبة لأولئك الذين يشاركون فيه على جبل صهيون أو كل الجماعة اليهودية ذات التوجه الديني، التي كانت تشعر كل مرة من جديد بشعور قوي من الوحدة والسمو الواضح عن العالم"[1]. فهنا تكمن نقطة الانطلاق لاكتشاف أعمال العبادة وأهميتها الفائقة. وقد لاحظ فولتس كيف لعب احتفال الحج دورًا مهمًا بوجه خاص في معبد أورشليم وفي اليهودية. كما لاحظ نفس التشابه في بابل وبلاد اليونان. فهل كان لاحتفالات رحلة الحج هذه أهمية محورية ومحددة أيضًا في حياة إسرائيل؟ لقد رد بوضوح تام بالإيجاب عن هذا السؤال في واحد وستين صفحة . فأشار فولتس في البداية إلى الأغاني المختلفة لرحلة الحج، والتي يبرز فيها بشكل مقنع تعطش الإسرائيليين الشديد للاحتفال بشكل جماعي: (مزمور 84، 122) لكن من بين كل أعياد العام اكتشف فولتس أن عيد المظال هو الأهم. حيث نُظر إليه كأهم احتفال سواء في العهد القديم أو في يهودية المشنا اللاحقة.

وتتسم البداية التي تجرأ عليها فولتس بأنه تم تجميع الملاحظات بشكل يفتقد إلى المنهجية نسبيًا. وفيما يتعلق بالمشنا تساءل عن مدى إمكانية اشتمالها على وجود ظاهر

[1] P. Volz, Das Neujahrsfest Jahwes, 1912, S. 1.

لطقوس الأعياد في العهد القديم. وتم الكشف عن الأفكار الرئيسة الأربعة لعيد المظال من خلال الكلمات الرئيسية التالية: 1- التبرع بالماء، 2- الرقص بالمشاعل، 3- نفخ البوق، 4- الدوران حول المذبح. وقد أُستنتجت هذه العادات في الأساس من المشنا. وبخلاف ذلك توصل فولتس على نحو لافت إلى تحديد توقيت عيد المظال. فعيد المظال هو عيد رأس السّنة الجديدة، ويُحتفل به في بداية السنة، ومن المهم في هذا السياق الموازنة مع طقوس الاحتفالات البابلية، لأن عيد رأس السنة في بابل كان أيضًا حدثًا تعبديًا بارزًا. وسرعان ما قام بهذه الموازنة وحسب رأيه- فولتس- فكما هو الحال في بابل يُعد أيضًا عيد المظال في العهد القديم هو عيد بداية العام وفي نفس الوقت عيد بدء العالم. وهذا اليوم في إسرائيل ذكرى للخلق والشريعة، التي أوحى بها يهوه في سيناء. ثم خلص فولتس إلى أن:"حقيقة أن عيد المظال هو ذروة الحياة الشعائرية، هو أمر مهم لتفسير بعض الإصحاحات في العهد القديم"[1]. فالتقاليد الدينية الخاصة ببني إسرائيل يتم الوقوف عليها انطلاقًا من "حياتهم الحقيقية" و"طقوسهم".

يُعد بحث فولتس بحثًا رائدًا. وأحدث النرويجي زيجموند موفينكل الدفعة الفعلية في بحوث الحياة الطقوسية، فكتابه حول "دراسات في المزامير"، الجزء الثاني: "عيد اعتلاء عرش يهوه وأصل عقيدة الإيمان بالأخرويات" (1922) طرح مشكلات العبادة على بساط البحث على أوسع نطاق. لكننا نسأل في البداية: ما هي الخلفية التي أتى منها موفينكل؟ وعلى من تتلمذ؟، وفي هذا نشير إلى ثلاثة سياقات: 1- ينتمي موفينكل إلى ذلك الفرع من مدرسة تاريخ الدين، الذي وجه اهتمامه في المقام الأول إلى ظواهر الفلكلور والأسطورة والعبادة. وتراجعت الدراسة التاريخية خلف علم الفينومينولوجيا العام. 2- كانت أبحاث موفينكل هي الإطار العام لأبحاث الإسكندنافيين جرونبش وبيدرسن عن التعبير البدائي والأصلي عن حياة الإنسان وأشكال المجتمعات الإنسانية. 3- إشكالية تاريخ الشكل عند جونكل كانت لا تزال مؤثرة. فتعقب "الموقف الحياتي" وراء كل الكتابات

---

[1] A. a. 0. S. 44 f.

يدفع إلى البحث والتساؤل من جديد. ونعرف بأي طرق جرى البحث عن المدخل "للحياة الحقيقية" لبني إسرائيل من خلال كل المراجع. فهذه ثلاثة اتجاهات بحثية أثرت معًا.

لم يعرف موفينكل في البداية بحث فولتس الذي ألقاه كمحاضرة، لكنه بدأ أبحاثه في الشعائر من نقطة مهمة تتمثل في "أناشيد اعتلاء يهوه للعرش"، المحددة وفقًا لتعريف جونكل للنوع في المزامير (47، 93، 97 (98) و99). وفي هذه "الأناشيد عن اعتلاء يهوه للعرش" يتركز الاهتمام على هتاف التتويج: "يهوه أصبح ملكًا". انطلق موفينكل من هذه المزامير، لكنه رتب المزامير التي أبرزها جونكل في سلسلة كاملة من أناشيد أخرى تشبه في مادتها ودوافعها مزامير اعتلاء العرش، لكنها لا تضم الهتاف المميز "يهوه أصبح ملكًا". ووصل الأمر إلى تجميع (64) مزمورًا، والتي يشار إليها جميعا على أنها "أناشيد اعتلاء يهوه العرش". وبالمعنى الذي قصده جونكل طرح موفينكل الآن مسألة "الموقف الحياتي" للمزامير المجمعة على بساط البحث. وتوصل عندئذ العالم الإسكندنافي إلى نتيجة مفادها أن مزامير اعتلاء العرش "موقفها الحياتي" يكمن في الاحتفال عند اعتلاء يهوه العرش. ويدعم هذا التفسير ملاحظة أنه في بابل كان يقام في رأس السنة احتفال باعتلاء الإله العرش، لأنه عندما كانت مياه فيضان الشتاء تنحسر في نهري دجلة والفرات، كان المرء يحتفل في الربيع بعيد نشأة التربة الخصبة التي كانت تنتج طمي الشتاء، فيتوج مردوخ باعتباره إلهًا للخلق من جديد في هذا التوقيت والاحتفال به كإله للنظام الكوني. ويمثل موفينكل الآن الرأي بأن هذا الاحتفال نُقل إلى يهوه واحتفلت إسرائيل به أيضًا. وهنا جاءته الفكرة بأن توقيت هذا الاحتفال في موسم الخريف ففي هذا الوقت كان بنو إسرائيل يحتفلون برأس السنة. فيهوه مثل مردوخ ينبغي أن يعتلي العرش من جديد. وعندما يعرف المرء في نفس الوقت معنى ممارسات العبادة القديمة البدائية، فسيعرف المرء أن فكرة اعتلاء العرش فكرة أسطورية- طقوسية، وكانت متكررة باستمرار في العصر القديم. وبالاستعانة بتصنيفات جرونبش وبيدرسن للظاهرة الدينية ركز موفينكل على النصوص للوقوف على البنية الخاصة للاحتفال الطقوسي. وتوصل عندئذ

إلى الأحكام التي نتجت عن طقوس التعبد البدائية في تعبيراتها الحياتية التي يمكن ملاحظتها في كل مكان: "الطقس ليس في الأصل دراما فقط، بل أيضًا دراما موجودًا باستمرار في كل مكان، فالطقس فن مقدس. وهي في نفس الوقت واقع مقدس، وليس مجرد دراما تحدث، أي تمثيل، بل دراما واقعية وواقع لدراما مثمرة، دراما تحقق بقوة حقيقة الحدث الدرامي، وهو واقع يشع منه قوى حقيقية، أو بعبارة أخرى هو سر مقدس. وهذا هو الطقس بالنسبة للإنسان البدائي". "إن الفكرة القائمة على ذلك هي أنه من خلال العرض الدرامي الرمزي واستحضار وإنعاش حدث معين يتكرر الحدث نفسه في الحقيقة والواقع. فيتكرر الحدث ويحدث مرة أخرى، ويمارس من جديد نفس التأثير القوي والناجع الذي مارسه لأول مرة في فجر التاريخ أو في عصر ما قبل تاريخ خلاصنا"[1]. إن هذا التصور للبناء الدرامي للتعبد يحدد فيما يلي الصورة الكاملة للاحتفال الإسرائيلي باعتلاء العرش. فهو دراما تنبعث منها كل قوى تجديد الحياة الكونية. لقد وجد موفينكل في كل مكان في العهد القديم أثارًا لهذه الدراما التعبدية. ولا يوجد مجال خلا من الاحتفال المحوري، الذي حدد حياة بني إسرائيل وتفكيرهم. ويتضح أدب العهد القديم انطلاقًا من الحياة العقائدية المنظمة.

لقد تطور وتحدد تصور شكل هذا الاحتفال بشكل كامل. وهنا يجب بداية الاهتمام بأسطورة الخلق وأسطورة الصراع مع التنين، والتي اقتبستها إسرائيل من البابليين وصارت محور الاحتفال. ويضاف إلى ذلك التقليد الإسرائيلي الخاص بأخذ مقتطف من الأسطورة. وتغلب يهوه على البحر الهائج وقيادة شعبه عبر هذا البحر، ومن دائرة الموضوعات الأخرى تُذكر أسطورة صراع الشعوب وأسطورة المحاكمة. لقد جاءت كل هذه الحكايات الموروثة عند الاحتفال باعتلاء يهوه العرش في عرض درامي ومجدد للحياة. لكن كيف يحدث من ثمّ الاحتفال بالتفصيل؟ أشار موفينكل

---

[1] S. Mowinckel, Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922, S. 21.

إلى سفر صموئيل الثاني: الإصحاح السادس، والملوك الأول: الإصحاح الثامن. لقد اكتشف في النصين وصف شكل العبادة عند اعتلاء العرش. فيهوه يصعد على درج إلى المعبد، ويعتلي العرش هناك، لكي يحكم إسرائيل والشعوب. فيقيّم هذا الحدث على أنه المحور الفعلي للحياة الدينية والسياسية لإسرائيل كلها. نعم، لقد تجرأ موفينكل على استخلاص نتائج بعيدة المدى. وفي الجزء الثاني من كتاب "دراسات في المزامير- II" نقرأ: "إن النتيجة الأولى والبديهية والأكثر وضوحًا من وصول يهوه واعتلائه للعرش هي إقامة مملكته. ومن الواضح أن فكرة مملكة الرب لها علاقة وثيقة مع التصور عن اعتلاء الإله للعرش، ونقول هنا بحذر أنها في كل الأحوال بهذه الكيفية تنطوي على جانب طقوسي بارز بقوة عبرت عنه طقوس الديانة المحلية القديمة. ويبدو الآن أنه لم يلقَ اهتمامًا كافيًا، أو على الأقل لم تؤخذ بجدية كافية، رغم الاعتراف العام أن مملكة يهوه لم تكن أصلًا شيء يخص العظمة الأخروية". وفهم موفينكل طبقًا لذلك (طبقا للتصور الطقوسي) اعتلاء العرش على ما يبدو في شكل معاصر: فيهوه الآن يعتلي العرش، ويمارس سطوته. وأضاف "باعتلاء يهوه لعرشه فإنه يؤسس بهذا مملكته. فاعتلاء العرش هو يوم تأسيس المملكة، والعيد هو عيد رب المملكة". وبهذا أصبح الإيمان بمملكة يهوه مسألة مرتبطة بالتجربة الطقوسية الدينية. لنسترجع نقطة الذروة في هذه التجربة الطقوسية الدينية على لسان موفينكل: " يكون التابوت في مكانه في ظلام دامس داخل المعبد، والبوابات مفتوحة، ويملأ المتدينون ساحة المعبد، والمصلون الذين في قلوبهم شيء أو الذين روحهم تجانس مع جلال الملك العظيم في عبادة مستغرقة، فيركعون على عتبة البيت ولا يرون التابوت في الظلام بوضوح، ثم ترتفع فوقهم ملائكة الكروبيم بغموض، وسُحب عطرة من البخور تغطي الهيئة غير المرئية للرب. ويجلس الرب يهوه في غرفة العرش ويتلقى مبايعات وطلبات أتباعه. ثم يبدأ الترتيل الاحتفالي ...". ووفقا لموفينكل فقد أوضح الأنبياء في العصر المتأخر الأهمية الضرورية لحكم وسيطرة الرب. وجعلوا عيد اعتلاء العرش، الذي يمكن تسميته "يوم يهوه"، أساسًا لانطلاق البشارة الأخروية. وتوصل موفينكل في هذا السياق إلى فرضية

أن عيد اعتلاء يهوه للعرش هو أصل عقيدة الإيمان بالأخرويات الإسرائيلية. ولا يمكن للمرء أن يفهم من "يوم يهوه" سوى أنه يوم اعتلاء العرش الأخروي[1].

إن عيد اعتلاء يهوه للعرش، الذي ظن موفينكل أنه اكتشفه، أصبح مصدرًا لتفسير العهد القديم. هكذا وجد منهجًا جديدًا في تفسير النبوءة في العهد القديم. وفي الجزء الثالث من كتابه حول "دراسات في المزامير" استوعب موفينكل ضمن موضوع "نبوءة العبادة ومزامير النبوءة التعبدية" (1923) الملاحظة التي أكدها جونكل كثيرًا بوجه خاص، وهي: "توجد عناصر متعلقة بالنبوة في أدب المزامير. وقد اعتبروا هذه العناصر حتى تلك اللحظة "كاقتباسات أسلوبية" أو "خيالات شعرية". لكن موفينكل واجه هذا التصور التقليدي بفرضية جديدة تمامًا. فكتب: "الصيغة النبوية لبعض المزامير تتوافق مع الواقع الشعائري، وفي حالات ثابتة كانت العبارات النبوية الموجودة في وضع معين تعني استجابة إلهية لرجاء من جانب النبي حسب تصوره الخاص أو تصور معاصرين له، أو حتى تصور عابد موقن في الاستجابة، ولها مكان في العبادة، وأغلبية مزامير النبوة في سفر المزامير، إن لم تكن كلها، هي مزامير عبادة حقيقية ويمكن القول إنها من سمات هذه العبادة"[2]. ويجب توضيح هذه الصيغ الموجزة. لننطلق من الجملة الأخيرة حيث يرى موفينكل أن الأجزاء النبوية من سفر المزامير تُعد حتى تلك اللحظة "اقتباسات أسلوبية" تتطلب موقفًا نبويًا حقيقيًا. لذا يجب وفقًا لذلك أن يضع المرء في حسبانه ظهور أنبياء موظفين في مواقف طقوسية معينة. فالأنبياء، الذين يسميهم موفينكل أحيانًا "الأنبياء الكهنة"، كان عليهم أن يتلوا كلام يهوه في إطار طقس احتفالي. لذلك وفقًا لموفينكل يجب أن تحدد من جديد تمامًا المهمة المستقبلية للعلاقة بين العبادة والنبوة. ويجب اكتشاف أهمية الارتباط المؤسسي بين الرب والمجتمع الديني. وينص التعريف الحاسم "النبي العبادة": "أفهم النبي هنا باعتباره شخصًا يعطي بتكليف من المجتمع والإله للأمة المعلومات المهمة في الأمور الدينية مباشرة من منبع إلهي بقوة بقوة هائلة، وهو

---

[1] A. a. O. S. 211 ff.

[2] S. Mowinckel, Psalmenstudien III: und Kultprophetische Psalmen, 1923, S. 3.

شخص يعرف الأمور الإلهية سواء كانت إلهامًا أو بتلقي الوحي، سواء كان يتمتع بحس يمكنه من اكتشاف إرادة وحكمة الرب ويعطيها للأمة كإجابة لسؤال أو دعاء"[1]. وقد واجه موفينكل في سياق أبحاثه عن العبادة سؤالًا جوهريًا لا يزال طرحه والإجابة عليه مستمرين. وقد اقتبس أبحاثًا مختلفة في العصر الأحدث أسبرت غور العلاقة بين نبوة العبادة التي اكتشفها موفينكل والنبوة الحرة في العهد القديم.

لقد حفزت الدفعة التي منحها موفينكل لعيد اعتلاء يهوه العرش نقاشًا حيويًا في السنوات بعد (1922). ومن بين الأبحاث الكثيرة المتوفرة يبرز بحث "هـ شميت حول "رحلة يهوه للعرش في عيد رأس السنة في إسرائيل القديمة"، (1927)، وبحث ز. موفينكل عن "الوصايا العشر"، (1929)[2]، وخرج مجال جديد في دراسة "الحياة الواقعية" لإسرائيل.

91. طبيعة إسرائيل وتاريخها

أتاح ازدهار علم الدين لبحث العهد القديم قدرًا كبيرًا من القوة من حيث ترتيب الأولويات والفهم المتجدد. فجاء تاريخ الديانة الإسرائيلية اليهودية في إطار تاريخ الدين العام. ورغم المحاولات القليلة التي بذلت لإبراز العصر السامي المميز وتوضيح خصوصيته فقد غاب دومًا العرض التاريخي الديني، الذي يسجل ويوضح مصطلحات وموضوعات العهد القديم في أشكال ظهورها الخاصة. وبعد عام 1918 نلاحظ اهتمامًا متزايدًا لعلم العهد القديم بطبيعة إسرائيل. فيوهانس بيدرسن، أستاذ فقه اللغات السامية بجامعة

---

[1] A. a. O. S. 5.

[2] قارن أيضا:

- F. M.Th. de Liagre-Böhl,Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel,Opera rninora,1953,S. 263 ff.
- H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest, 1926. L. J. Pap, Das Israelitische Neujahrsfest, Diss. theol. Utrecht, 1933.

كوبنهاجن، قدم عملًا عظيمًا ومهمًا، بعنوان "إسرائيل: حياتها وثقافتها" 1920 [1]، 1934 [2]". وأعلن بيدرسن في عام 1914 عن توجه دراسته وذلك من خلال كتابه "القَسَمُ عند الساميين" بضرورة إلقاء نظرة شاملة على الفكر الإسرائيلي والديانة الإسرائيلية انطلاقًا من جوهرها الخاص. فالجزء الأول من كتاب "إسرائيل" يضم بوجه عام أربعة أجزاء ويكتشف المرء من موضوعاتها المشكلات التي تناولها بيدرسن، وهي: 1- الروح ، قواها ومضمونها، 2- حياة الجماعة وقوانينها، 3- القداسة وحاملوها، 4- تجديد القداسة ومصدرها. وهكذا تركز الاهتمام على مصطلحات "الروح" و"القداسة". وقد اكتشف علم الأنثروبولوجيا الحديث وتاريخ الأديان المقارن رؤى جديدة عن الأصول البدائية لهذه المصطلحات. وقد كان المنصر الإنجليزي كودريجتوت بوجه خاص هو من أشار في كتابه بعنوان "الميلانيزيون، دراسات في سلالتهم وفولكلورهم"، 1891 إلى أن أصل كل التصورات الدينية عند الميلانيزيين هو الإيمان " بوجود قوة خارقة للطبيعة". وهذه القوة تتخلل الوجود والحدث كله، وتكون حاضرة وفاعلة تارة في الأشياء، وتارة أخرى في الأشخاص والأرواح. وهكذا يبدو أن وجود الأشياء وفعل الإنسان جزءٌ لا يتجزأ في "مجال القوة الأسطورية"، وفي مجال التأثير، الذي يتخلل كل شيء، لكي يتركز في "أصحاب السلطة" النافذين. وجوهر هذا التصور المسمى "تصور مانا" يشكل مظهراً من مظاهر القوة الغامضة تمامًا، وغير المرتبط بأي صورة من الصور بالأشياء الملموسة أو الأشخاص. و"مانا" هي ظاهرة بدائية مشتركة، وهي نوع خاص من الوعي الديني الأسطوري بشكل عام. وبالنسبة لبيدرسن فقد اعتمد تصور إسرائيل القديمة، وهو ما يمكن اكتشافه من أقدم مصادرنا عن تفكير البدائيين، أي الشعوب الطبيعية. وأُسِسِ هذا التفكير هي التصورات عن "الروح" و"القداسة"، كما يمكن تناولها في شكلها المحدد في العهد القديم.

يمكن عرض بعض الأمثلة عن كيفية فهم بيدرسن للمصطلحات والموضوعات الغريبة في العهد القديم. فالروح، كما أكد بيدرسن مرارا وتكرارا، هي وفقًا للتصور الإسرائيلي القديم تعني "الإنسان ككل"، لأن "الروح" متطابقة في الأساس مع الحياة

والتأثير والتطور. وهي تظهر في الوجود المادي الكلي للإنسان. فالجسد (بالعبرية: bâŧâr اللحم) هو "الروح" في شكلها الظاهري، و"الجسد هو الروح أو بالأحرى: الروح قد تكون اللحم"[1]. وينتمي "للروح" الشكل والصوت والجلد والرائحة، وأيضًا الملبس ولوازمه، وكذلك الاسم والأملاك والبركة والحظ. وما ينطبق على الشعوب الطبيعية، ينطبق أيضًا على إسرائيل القديمة: "لم تفرق الشعوب الطبيعية بين ما نسميه حي وما نسميه جماد. لا شيء جماد في حد ذاته، بل الكل له طابع روحي، ولذلك يمكن حلول الروح فيه. ويمكن أن يكون الحجر مثل العصا مملوء بالقوة". ويتساءل المرء على الفور فيما يخص هذه التوضيحات: هل يدور الأمر حقًا حول طبيعة خاصة لبني إسرائيل، عندما تُقاس ظواهر العهد القديم بقوة بمقياس التعبيرات الحياتية البدائية العامة؟ ويُعد مصطلح الروح بلا شك عند بيدرسن هو النموذج الأبرز عند الشعوب البدائية حسب التصنيفات الأجنبية. لقد برزت لاحقًا بشكل أوضح مجالات موضوعية مميزة في العهد القديم، مثلًا عند تفسير النظام الملكي ، أو مسألة القداسة. فقد حاول بيدرسن أن يكتشف بوجه خاص في العهد القديم ويعرض كل القوى، التي تؤثر على الشعور الحياتي البدائي. فالقوى الإرادية والشخصية مقبلة على العمل لرفع إسرائيل من قاع الحياة العجيب.

تلك الجهود لم تكن فريدة في وصولها "البدائية" الأقوال في العهد القديم. فتصنيفات المانوية النفسية المهجورة وضعت مقاييس غربية تشوه موروث نص العهد القديم. وكمثال نذكر تصور بيدرسن لوصايا الحب. استطاع بيدرسن أن يوضح: "وصية الحب ليست اختراعًا عقائديًا، وإنما تعبير مباشر عن طابع النَّفْسِ والكائن الحي في العائلة والشعب". أو كما أوضح في موضع آخر: "أساس الأخلاق الإسرائيلية كلها هو الشعور الجماعي، فالحب طبقًا لطبيعة العهد يجب من حيث جوهره الداخلي أن يكون شعورًا قبليًا" (إسرائيل الطبعة الأولى والثانية، ص 309-310، قارن أيضًا مجلة علم العهد القديم 1931، ص 180 والصفحة التالية). للتفاعل مع بيدرسن قارن دراسة ك. فريتسن عن "الملامح الأساسية للاهوت العهد القديم"، 1956.

---

[1] J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture, I. Bd. 1920, S. 129.

وفيما يتعلق بأبحاث يوهانس بيدرسن وعروضه فقد طُرِحَ السؤال: عما إذا كانت في صميم ما أعلن عنه رودلف كيتل عن "مستقبل علم العهد القديم"[1]. والرد بالإيجاب بكل تأكيد فقد أدرك بعض الأمور عن "الحياة الحقيقية" لإسرائيل بشكل ممتاز، وجُمعت بدقة حقيقية موضوعات مهجورة وسياقات وقوى حياتية. ولكن ظل المجمل غير مرضٍ، لأن العهد القديم يكون قويًا جدًا عندما ينظر إليه من وجهات نظر بدائية. وتُعد نقطة الانطلاق عن"الروح" و"القداسة" ضعيفة وغير دقيقة. فكان يجب إدراك الحياة الدينية لإسرائيل بشعائرها ومؤسساتها وتقاليدها وخصوصياتها التاريخية بشكل أكثر وضوحًا. ويعود الفضل بلا شك في إنجاز هذه الأبحاث لألبرشت آلت، الذي وضع الأساس في نواحي كثيرة لعلم العهد القديم.

كان التاريخ المبكر لبني إسرائيل لا يزال مشكلة بالنسبة للبحث التاريخي للعهد القديم. وهكذا نشأ مثلًا السؤال: كيف يمكن فهم شخصيات الآباء في سفر التكوين. فتتأرجح التصورات من مسلمة تاريخية ساذجة ("يدور الأمر بالطبع حول شخصيات تاريخية") إلى التناول الأسطوري ("أن الآباء كانوا آلهة"). وكان كثيرًا ما يتردد " أن الأمر عندما يكون حول الآباء فإنه يقصد به "أبطال القبائل". فكيف يمكن حسم هذه القضية؟ هل كان من الممكن التوغل في المجالات الغامضة من البداية؟ وللتخلص من المشكلات التاريخية تم التخفف من المنهج التاريخي الأدبي. وقد تم استيعاب الإشكالية التاريخية بشكل كامل تقريبًا من المشكلات الأدبية. ومن ثم صدر الكتاب المهم لألبرشت آلت حول "إله الآباء. إسهام في ما قبل تاريخ الديانة الإسرائيلية"، 1929. تتبع آلت السؤال: "هل كان هناك بالفعل تمهيد لما هو آت في أطوار الملكية الدينية القديمة عند القبائل، بحيث يحل ما هو آت محل ما هو موجود ليس عن طريق القطيعة الجذرية للعلاقة مع الماضي فقط، وإنما أمكن على الأقل ربط جزء معه واستقباله في حد ذاته؟[2]. "نقول بشكل أدق: ألم تزل بقايا هذه المراحل الأقدم لدين القبائل محفوظة في

---

[1] انظر: مبحث 88.

[2] A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Band I, S. 2.

أساطير Sagen سفر التكوين من إبراهيم حتى أبناء يعقوب، الذين سيطر عليهم الاتجاه اليهوي بشكل أقل؟"[1]. لقد اكتشف آلت نمط الديانة التي كانت قبل ديانة يهوه من خلال أسماء الرب في قصص الآباء. فتنص نتيجته الأولى على الآتي: "يوجد في الموروث الإسرائيلي عنصر من دين خاص لم يتم حتى تلك اللحظة اكتشاف استقلاليته، والذي إن صحت وجهة نظري، يعود إلى ملكية خاصة قديمة لقبائل أو جماعات فردية. فهذه إشارة إلى إله إبراهيم، وهيبة إسحاق، ويعقوب القوي، أي باختصار إشارة إلى إله الآباء"[2]. لقد عرض آلت بوضوح شديد في بحثه أن هذا النوع الخاص لإله الآباء برز من عادات التقديس في سفر التكوين مرتبطًا بأرض الحضارات، إلا أنها تفتقر إلى الارتباط المكاني. وسيشار علينا بالعودة إلى عصر ترحال جماعات فردية، الذي كان فيه " إله الآباء" يرافق مصير أفراده المقدسين المرتحلين. وتكشف مقارنة تاريخ الدين أن هذا النوع من "إله الآب" لا يوجد فقط في إسرائيل، وإنما أيضا في البيئة الدينية. وتنتج في النهاية التأكيدات التالية: 1- يدور الأمر عند إبراهيم وإسحاق ويعقوب حول أسماء أشخاص حقيقيين، 2- يُنظر إلى الآباء الثلاثة باعتبارهم مستقبلي وحي ومؤسسي شعائر، 3- ارتبطت تقاليد إله الآباء بعد دخول الأرض بالتقاليد المحلية الكنعانية، 4- مهدت عبادة آلهة الآباء للإيمان في عصر موسى. وبهذه الأبحاث عن ما قبل تاريخ إسرائيل تلاشت فجوة شعر فيها المرء بغصة عند البحث التاريخي للعهد القديم.

تظهر مشكلة أخرى في تاريخ بني إسرائيل حول السؤال عن الاستيلاء على الأرض[3]. كيف حدث استيطان الأرض؟، وفي هذا يعود الفضل الكبير لـ البرشت آلت الذي طور طرقًا أصبح من خلالها من الممكن الإجابة على هذا السؤال. فحاولت عن طريق دراسة التاريخ الإقليمي وتاريخ الاستيطان توضيح الأمور الغامضة. وكيف

---

[1] A. a. O. S. 3.

[2] A. a. O. S. 9.

[3] A. Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina, Reformationsprogramm der Universität Leipzig, 1925. – Ders, Erwägungen über die Landnahrne der Israeliten in Palästina, PJB 35 (1939), S. 8–63.

استعمرت أرض ما بمرور الوقت، وفهمها طبوغرافياً بدقة؟ هذا هو السؤال الحاسم الذي طُرح على آلت. وتوافرت لديه في عمله ثلاثة مصادر: 1- العهد القديم بأخباره عن استيطان أرض كنعان، 2- الوثائق المتاحة من العالم القديم، وبوجه خاص خطابات تل العمارنة، والقوائم الفلسطينية لتحوتمس الثالث ونصوص أخرى، 3- تقارير الحفريات لعلم الآثار بتأكيداته للطبقات العتيقة التاريخية في التلال المتهدمة للمدن والمستوطنات القديمة. وباستمرار أشار البحث في التاريخ الإقليمي إلى هذه المصادر الثلاثة. ويجب أخذ هذه المعلومات بعين الاعتبار بشكل نقدي ومقارنتها مع بعضها البعض. وهذا العمل صعب حقًّا، لأن عرض العهد القديم يبسط عملية متنوعة شاملة للاستيلاء على الأرض، ويُظهر قليلًا فقط من الأحداث التاريخية.

انطلق آلت على نحو واسع في دراساته من استيلاء الإسرائيليين على الأرض. فسأل في البداية عن النظم الطبيعية التي تتعلق بتربة البلد أي عن النظم الأساسية التي تظهر في التاريخ على أنها حياة صعبة للغاية. ويمكن اكتشاف تناقض ما واضح في الاستيلاء على الجبال والسهول قبل قدوم القبائل الإسرائيلية. حيث يجد المرء في السهول سلسلة كاملة من دول المدن، التي توجد جنبا إلى جنب، بينما تشكلت في الجبال أقاليم أكبر تحت قيادة موحدة. ودون الدخول في التفاصيل، فيجب هنا الاستشهاد فقط بتنويه مهم وهو: " أن المرء سيصيغ مضمون دخول بني إسرائيل لأرض فلسطين هكذا: إنه كان في الأساس استيلاء على تلك الأجزاء من الأرض، والتي توحدت مرة أخرى فيما مضى كما هو الوضع الآن في شكل وحدات سياسية أكبر، نعني بها على وجه الخصوص الجبال، التي شاركت في بناء نظام دول المدن بقدر قليل فقط. وهذه الأقاليم، التي كانت لا تزال ضعيفة التنظيم سياسياً ولا تزال قليلة السكان، كانت في أقل حالات قوتها لمنع دخول الإسرائيليين وقدمت لهم إمكانية أفضل للاستقرار، والانتقال التدريجي من طريقة حياتهم شبه البدوية المتوارثة إلى حياة الزراعة"[1]. ولم

[1] A. Alt, Kleine Schriften, Bd. I, S. 124.

يكن نمو إسرائيل بشكل مباشر في سياق حضارة مدن فلسطين، وإنما سكنت في البداية أمام أبواب المدن، ثم تطور هذا التاريخ للاستيطان في عرض تفصيلي.

يشكل كتاب "ملاحظات حول استيلاء الإسرائيليين على أرض فلسطين" (1939) استمرار وتكملة لأول بحث في تاريخ الاستيطان. فبعدما نُوقشت في البداية تقارير العهد القديم عن الاحتلال العسكري لبعض المدن الكنعانية، مثل أريحا، ينص أحد الاستنتاجات الحاسمة على أن: "من نصوص العهد القديم الموروثة لا يمكن بأي حال من الحالات مناقشة نسبة الاحتلال المزعوم والتدمير أو الاستيلاء على مقر الحكم غير الإسرائيلي بكل ثبات على الفور إلى بداية دخول القبيلة المشاركة إلى الأرض. ففي كل مكان ثمة احتمال قائم على وقوع تصادمات عسكرية، بعدما حازت القبيلة المعنية في البداية أرضًا حرة لنفسها خارجة عن سيطرة من حولها واقتربت بالتدريج من الوصول إلى أماكن ثابتة لحدودها"[1]. لقد وصف آلت عملية الاستيلاء على الأرض أنها تمت في إطار سلمي. ويفترض بالضرورة في تاريخ عمليات التوطن التغيير الدوري في المراعي وتسليط الضوء عليها باعتبارها عناصر توضيحية تفسيرية ومكونًا أساسيًا. فعندما لا توفر المناطق الصحراوية والسهول المزيد من الغذاء لقطعان الأغنام بعد انتهاء موسم المطر الشتوي، كان البدو يرتحلون إلى الحضر ويبحثون هناك عن المراعي لقطعانهم. وبهذا الأسلوب تسللت القبائل الإسرائيلية ببطء إلى الحضر ورسخت جذورها هناك، وقد كانت فيما مضى شبه بدوية. وبعدما وضعت القبائل الفردية أقدامها واندمجت جزئيًا، وصل الأمر بمرور الوقت إلى صراعات عسكرية مع سكان الأرض الأصليين. وفي البداية تناول الموروث الكتابي هذه الاشتباكات الحربية، وبهذا تغير الترتيب الزمني.

لقد واصل ل. روسو الاهتمام بشكل شيق أحداث تغيير المراعي للبدو الملحوظة والمعروضة بدقة من بحث دراسة أرض فلسطين، والتي أشار إليها آلت من قبل. لكن قبل الإعلان عن هذه المواصلة ينبغي أن لا تغيب في هذا الموضع الإشارة إلى الأبحاث

---

[1] A. a. O. S. 137.

الخاصة بدراسة الأرض. ففي المقدمة يجب أن يُذكر اسم جوستاف دالمان. كان دالمان من عام (1902 حتى عام 1917) مديرًا للمعهد الإنجيلي الألماني لعلم آثار الأرض المقدسة في القدس. وعمل أستاذا من عام (1917) في مدينة جرايفسفالد. وكان بين عامي (1905 و 1926) رئيس تحرير "حولية فلسطين". ويصف كتابه الضخم عن "العمل والعادات في فلسطين I - VII" بين عامي (1928 -1942)، أحوال ونظم حياة الفلاحين والبدو في فلسطين مثل الفسيفساء، وذلك بشكل تجميعي يتكون من ملاحظات وأبحاث لا تعد ولا تحصى. فالنتائج المستمرة عن التاريخ وعن العهد القديم أعطت طابعه المميز. واستطاع ألبرشت آلت، فيما يخص دراسة الأرض، أن يعتمد على مؤلفات عديدة لدالمان ويدين بالفضل في أمور حاسمة لمدرسة دالمان الذي كان مديرًا للمعهد لسنوات طويلة. وإذا كان الحديث عن تحركات البدو، فيجب أن نتذكر أيضًا أبحاث أ. موزيل "البتراء العربية"(بوجه خاص الجزء الثالث 1908). وقارن مارتن نوت في كتابه عن "عَالَم العهد القديم"، (1962)"[4] عن دراسة أرض فلسطين والمراجع عن هذا المجال البحثي. وبالفعل فقد تحقق ليونهارد روست، في مقاله حول "تغيير المراعي والتقويم الاحتفالي الإسرائيلي القديم" والذي نشر في "مجلة جمعية فلسطين الألمانية " (1943)، ص205 والصفحتين التاليتين، وأعلن واكتشف أن أصل عناصر طقوس عيد الفصح في العهد القديم توجد في موقف بعث القبائل شبه البدوية، التي ارتحلت في الربيع من الصحراء إلى الحضر. وتنفذ الطقس سنويًا وفقًا لإيقاع البحث عن الكلأ. فهذه الأبحاث من روست ذات أهمية بالنسبة لبحث عيد الفصح (الذي لم يكن أصلًا عيدًا، وإنما طقسًا) وأيضًا لتناول التقاليد الإسرائيلية القديمة.

من هذه الإشارات القليلة إلى أبحاث ألبرشت آلت حول التاريخ الإقليمي تتضح أهمية هذه الدراسات لفهم تاريخ بني إسرائيل، الأمر الذي تلاشت معه فجوة أخرى في دراسة العهد القديم. فبالإضافة إلى الأبحاث التي سبق ذكرها حتى تلك اللحظة فإن العديد من الدراسات الطبوغرافية التفصيلية الكثيرة والأبحاث عن حدود القبائل وبطون القبائل تعد مهمة لا يمكن التقليل منها، وبالإضافة إلى ذلك الكتب الخاصة بدراسة الأرض. وتمثل خطوات الدراسة العملية تلك التصورات التي قدم بها آلت فرضياته وبراهينه بصورة مقنعة. ولم تكن هذه الفرضيات محل شك. كما في هذا السياق تدعم

الأساس التاريخي لعلم العهد القديم. فبالإضافة إلى أبحاث دراسة الأرض والطبوغرافيا والتاريخ الإقليمي وتاريخ الاستيطان يوجد مجالان إضافيان، يدين علم العهد القديم بالفضل فيهما إلى الإيضاحات المهمة التي قدمها كل من ألبرشت وآلت، وهذان المجالان هما: تاريخ الشكل للقوانين الإسرائيلية القديمة، والتاريخ الدستوري لتشكيل الدولة في وقت مبكر. وكل موضوعات آلت هي "أساسية" بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهي تخص الأسس والمقومات، التي يمكن انطلاقًا منها فهم إسرائيل وتاريخها.

لنتحول هنا إلى الأبحاث عن تاريخ الشكل للقانون[1]. لقد انضم ألبرشت آلت منهجيًا إلى إشكالية تاريخ الأدب عند هرمان جونكل. لقد أراد أن يتناول الأنواع في القوانين الإسرائيلية القديمة من حيث النقد الشكلي ويتتبع "الموقف الحياتي" للمبادئ القانونية. فـ"نشأة القوانين هي أساسًا ليست عملية إبداع أدبي، وإنما عملية إبداع في الحياة المعيشية"[2]. ولهذا السبب يجب البحث عن طرق تقترب من المراحل قبل الأدبية، لنقترب من أصل القوانين الإسرائيلية القديمة. فقدم آلت في أجزاء من مقدمة بحثه تعريفًا تقليديًا لمنهج تاريخ الشكل، ينبغي الإشارة إليه: "منهج تاريخ الأنواع أو تاريخ الشكل يعتمد على فكرة أن كل نوع أدبي فريد، له حياة خاصة، وترتبط مضامين بعينها بأشكال تعبير معينة بشكل لصيق، وهذه الروابط المميزة لم تؤثر على المادة في مرحلة متأخرة وبشكل مطلق بفعل الكُتَّاب، وإنما ارتبطت ببعضها البعض بشكل جوهري بالفعل في عصر مبكر من بدايات تكوينها وموروثها الشفوي الشعبي قبل أي أدب، لأنها تتوافق بانتظام مع الأحداث الخاصة والمتكررة ومتطلبات الحياة، وتطورت منها الأنواع"[3]. ويُستعمل هذا المنهج الآن إذًا لبحث أصول القانون. وعندئذ توصل آلت

---

[1] A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 86. Band. 1. Heft (1934).

[2] A. Alt, Kleine Schriften, Bd. I, S. 284. 1* A. a. O. S. 284/85. 1* A. a. O. S. 327 f.

[3] A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, Reformationsprogramm der Universität Leipzig, 1930.

إلى معارف مهمة. فقد ميز بين شكل أسلوبين في المبادئ القانونية يختلفان عن بعضهما بوضوح، هما القانون الشرطي والقانون القطعي. فيبدأ صدر الجملة في القانون الشرطي بـ "إذا Şim"، بينما تبدأ النتيجة القانونية في الجملة اللاحقة بـ "إذا Kî..."، فهذه القوانين التي تثبت الموقف القانوني من حالة لحالة وتحدد العقوبة المناسبة، يمكن إثبات وجودها في كل مكان في الشرق القديم. وهكذا تعد على سبيل المثال شريعة حمورابي محددة بشكل الأسلوب الشرطي في المبادئ القانونية. ويطرح آلت الآن سؤال: من أين جاء "الموقف الحياتي" في هذه القوانين الشرطية؟ تأتي الإجابة في الإشارة إلى مجال القضاء الدنيوي: فالقانون يُقال على "أبواب" المحاكم. وبالإضافة إلى مجموعة القوانين الشرطية طرح ألبرشت آلت مجموعة مبادئ قانونية قطعية، ففي صيغة الأقوال الموجهة بالقوانين القطعية تظهر صيغة "يجب..." في بداية المبدأ القانوني (مثل: لا تقتل). بينما وجدت أصول القوانين الشرطية في القانون العام للعادات في الشرق القديم، فبحث عن أصول القوانين القطعية في عبادة الرب. واستنادًا إلى سفر التثنية (27، 31: 9-11) اقترب آلت من تصورات موفينكل للطقوس، لكنه كان مقتنعًا أنه يجب أن يُفترض وجود عيد خاص لتجديد العهد ونقل الشريعة في إسرائيل[1]. وكان يجب الاحتفال بهذا العيد كل سبعة أعوام في الزمن القديم- موعد عيد المظال. وبرزت الثقافة القانونية وعبادة الرب في إسرائيل في دائرة ضوء جديدة من خلال البحث البارز لآلت.

نسلط الضوء في مجال التاريخ الدستوري على بحث "تشكل دولة بني إسرائيل في فلسطين". فيسأل آلت مرة أخرى عن المقومات الخاصة والأسس في التاريخ المبكر لبني إسرائيل. وهذه المرة يدور الأمر حول دولة بني إسرائيل، ففي ظل أي تأثيرات ومقومات خاصة نشأت؟ أكد آلت في البداية تحديدها استنادٌ إلى خطابات تل العمارنة وأيضًا ملاحظات مختلفة في العهد القديم، التي تشير إلى أن الدستور في نطاق فلسطين وسوريا في الزمن السابق على دخول أرض فلسطين كان متأثرًا بنظام دول المدن. وأن

[1] M. Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels, BWANT IV, 1, 1930.

دولًا صغيرة عديدة عاشت بجوار بعضها وكانت تخضع في زمن السيادة المصرية لأمر الفرعون. ومثلما خلُص ألبرشت آلت يمكن أن نخلص الآن إلى كيف لم يختلف الفلسطينيون بعد دخول أرضهم عن هذا النظام الموجود في إسرائيل. لقد كانت فلسطين حسب ما ورد في العهد القديم تتكون من خمس ولايات، أي من خمس دول صغيرة، واتحدت فيما بينها. وبهذه الطريقة توحدت دولة فلسطين التي وجدت حياتها الخاصة سريعًا. لقد كانت الظروف عند بني إسرائيل مختلفة تمامًا. فهنا كان كل شيء لا يزال في مرحلة تنظيم ما قبل الحياة السياسية للقبائل. ولم يكن الأمر قد وصل بعد إلى شكل بناء الدولة، أي مجتمع سياسي مؤسس طبقًا لدستور. لذلك احتاج الأمر دعمًا خارجيًا قويًا. فكان الفلسطينيون هم من منحوه هذا الدعم. فاتحاد بني إسرائيل الذي لم يكن قد شكل دولة معترفًا بها وجد نفسه فجأة في مواجهة أجبرت العدو على اتخاذ إجراءات حاسمة. فنشأت المملكة ونشأ معها نظام الحكم. لقد عرض آلت بتفصيل شديد، كيف حاولت المملكة ونظام الحكم في إسرائيل تحقيق أهدافهما بالتفصيل. فأُعلن قانون للمملكة في مملكة شاؤول. لكن تلك التجارب تمثل عصر الانتقال. ثم تمكن داود في النهاية المضي قدما في تطبيق المبادئ التي فشلت وأية عوامل مؤسسية وقانونية دستورية كان لها يد في الموضوع، وكيف أُنشئت باستمرار أشكال جديدة اعتمادًا على الأشكال التقليدية والتي وصفها آلت بالتفصيل. ومثلما أثّر جونكل على القوى الحديثة لعلم العهد القديم بمسألته التاريخية الأدبية وتصوره الحديث. هكذا أثرت أيضًا طريقة آلت التي عبر عنها بوضوح وإقناع على حياة البحث في العهد القديم. وفي النهاية نجح ألبرشت آلت في ربط تاريخ الشكل وعلم الآثار وكتابة التاريخ في وحدة من العمل التوضيحي. ويتحدث علماء أمريكيون عن "مدرسة لايبزج"، التي برز منها بوجه خاص مارتن نوت. ويجب أن يكون الحديث الآن عن عمل مبكر لمارتن نوت، لأن طبيعة إسرائيل وتاريخها لم تتضح من خلال بحث حديث مثلما تتضح من خلال كتاب "نظام قبائل إسرائيل الاثنى عشر"، 1930. فمرة أخرى يدور الأمر هنا حول دراسة تهتم بالتاريخ المبكر لبني إسرائيل وترنو إلى توضيح أسس الفهم التاريخي في العهد القديم بأسلوب آلت.

لقد أراد نوت في بحثه أن يختبر ثمة عنصر محدد من موروث العهد القديم، وهو التقسيم التقليدي لبني إسرائيل في اثنى عشر قبيلة. بعدما تناول في البداية الموروث بين القبائل الاثنى عشر بدقة والتساؤل عن زمن نشأة النظام القبلي، فتوصل إلى نتيجة مفادها أن اتحاد القبائل الاثنى عشر هو شكل من أشكال ما قبل حياة السياسة لبني إسرائيل، والتي تتشابه من بعيد مع الاتحاد الديني اليوناني. وتجمعت القبائل الاثنى عشر حول المكان المقدس المحوري الوحيد " تابوت العهد"، وقد اتحدت هذه القبائل لعبادة الرب. لقد عرض نوت في الجزء الثاني من بحثه كيف نشأ هذا الاتحاد الديني لبني إسرائيل القديم، وكيف وجه حياتهم في العصر القديم في مؤسسات محددة. ونبه بالإضافة لذلك إلى الأهمية البارزة في شكل الحياة قبل السياسية بالنسبة لفهم العهد القديم كله. وهذا العمل يقوي أيضًا الأساس التاريخي لبني إسرائيل. وسنرى أن تحولًا زمنيًا قد مهد له في فهم تاريخ العهد القديم. والآن استُنتجت في أبحاث تفصيلية مجالات تاريخية كانت لا تزال غامضة في مدرسة فلهاوزن وفُسرت جزئيًا بجرأة كبيرة. وتم تسليط الضوء على الحياة الغريبة لإسرائيل ووجودها الفعلي بكل المؤسسات والوقائع القديمة والنظم القانونية لعالم قديم. لقد كان من حسن الحظ النجاح في تقييم علم الآثار لأعمال العهد القديم الخاصة. ولم يعد الأمر مجرد الإشارة إلى مشكلات تاريخية عامة أو تاريخية دينية، بل توضيح الأمور بالتفصيل. والطريقة التي قيم بها ألبرشت آلت نتائج الحفريات في فلسطين وسوريا بالنسبة لعلم التضاريس والتاريخ الإقليمي جديرة باهتمام خاص. وفي الواقع تم التعرف بشكل متزايد على "الحياة الحقيقية" لبني إسرائيل ويكون مؤهلًا لمواجهة الموضوعات بدون حدس رومانسي أو تصور مثالي. ورغم التطور الحاصل إلا أن المرء كثيرًا لا يستطيع أن يتغاضى عن "وضعية" الحقائق في هذا الوعي وإيقاظ المادية التاريخية الهائلة. وبدأ يفتر الاهتمام بمسألة التاريخ وتاريخ الخلاص التي نوقشت بشغف كبير في مرحلة مبكرة. وجذبت دراسات الواقع التي انفتحت بعد الحرب العالمية الأولى باحثين كُثر.

92. الدين وكلمة الرب واللاهوت

رأينا في المباحث 88 - 91 كيف اهتم علم العهد القديم بعد الحرب العالمية الأولى بالحياة الغربية لإسرائيل وأُسس تاريخها وخصوصيات مقومات ديانتها. ويمكن القول إن إن البحث في علم العهد القديم سيكون اكثر تركيزًا واهتمامًا بأدق التفاصيل. حيث تعمق الباحثون في دراسة الإشكاليات الدقيقة في حياة العهد القديم. وتم تخطي الأطر الواسعة للدراسة بصعوبة. وظهر تدريجيًا في بحث العهد القديم تخصصات بعينها كما حدث في كل مجال آخر من العلم الحديث ، وأول هذه التخصصات ركز بشكل خاص على مشكلات فقه اللغة، واهتم الثاني بالآثار، والثالث بعلم المدخل إلخ. وفي فترة ما بعد الحرب ظهر توجه جديد كلية تناول الأزمات الفكرية الكبرى في قضايا الدين والإيمان. وظهر سنة 1917 كتاب رودلف أوتو عن"المقدس" (عن اللاعقلاني في فكرة الإلوهية وعلاقته بالعقلاني). ويمثل هذا الكتاب تحولًا في علم الدين مثل التحول الذي أحدثه كوبرنيكس. وإذا كان الدين قد فهم السر الإلهي **Numen** في كل تأثيراته المختلفة حتى تلك اللحظة بشكل عقلاني وفلسفي انطلاقًا من خبرات وتفسيرات المؤلفين ذوي التوجه الديني، فقد نجح رودلف أوتو في إدراك سر ومعجزة الشيء "المختلف تمامًا". وفُتحت إمكانية جديدة للمعرفة العلمية للدين وجوهره وحقيقته. ويُعد الدين كمجال موضوعي مستقلًا من حيث جوهره الفعلي "غير عقلاني". كما أن السر الإلهي شيء غير عقلاني. ويستطيع علم الدين أن يحفظ للمجال الديني استقلاليته عندما ينطلق من توضيحاته العلمية العقلانية للظاهرة الدينية من المقدسات الدينية وبالتالي يحترم الأشياء غير العقلانية. وأثرت تصنيفات أوتو مثل "الخشية **tremendum**"، و"السحر **fascinans**" إلخ تأثيرًا كبيرا على علم العهد القديم. وفي النهاية لفت رودلف أوتو بتركيز شديد الانتباه إلى أهمية العهد القديم، فكتب: "إذا نشطت مشاعر اللاعقلانية والمقدسات الدينية في الدين كله، فإنها تنشط بوجه خاص في الديانة السامية وخصوصا في الكتاب المقدس. ويعيش الغموض ويتحرك بقوة في تصورات الأشباح والملائكة، التي

تحيط بهذا العالم وتسمو فوقه، ونتوغل فيه باعتبارها 'شيئًا مختلفًا'. ويزداد الغموض في توقع الآخرة ونموذج مملكة الرب، الذي يتنافى مع النموذج المستقبلي زمنيًا، وكذلك النموذج الأبدي العجيب والمختلف طبيعيًا تمامًا. ويظهر بوضوح في طبيعة يهوه وإلوهيم، الذي هو أيضًا الآب السماوي -عيسى- وهنا إشكالية تكررت في الكتاب وهي الكلام عن العهد القديم والبحث فيه والخروج باستدلالات ونتائج معينة (ومختلف بشأنها) ثم القفز مرة واحدة وبدون مناسبة إلى الحديث عن الدين بصفة عامة (الأزمات الفكرية الكبرى- مسألة الديانة والإيمان، العقلاني واللاعقلاني والمقدس... علم الدين) أو عن عقيدة مختلفة (الآب السماوي عيسى) ولا يفقد طبيعته اليهوية، بل يحققها"[1]. ويصادف المرء الكثير من المصطلحات التي انطلقت من أوتو في التعليقات على العهد القديم وفي الكتب عن "لاهوت العهد القديم".

إن التحول الذي أحدثه كارل بارت في علم اللاهوت الإنجيلي، وما يسمى "اللاهوت الجدلي" ليس أقل أهمية من هذا التحول في علم الدين. فالعنصر الاصلاحي القوي لم يكن معهودًا حتى ذلك الحين، فقد كان صاحب "الكلمة". وبشكل مثير للدهشة لا يدور الأمر هذه المرة حول "مدرسة تاريخ الخلاص" التي ثارت في القرن التاسع عشر باستمرار ضد النقد التاريخي، والتي كان لا يزال مارتن كيلر مرتبطًا بها فكريًا. لقد كان كارل بارت مُلمًا بطرق تقويض البحث التاريخي النقدي ورفض الأحكام المتطرفة. فهو لم يخرج من أي مدرسة محافظة، ولم يحتج باسم أي مبدأ أرثوذكسي، بل وقف في مفترق طرق علم اللاهوت وأشار إلى كلمة وحيدة، يمكن من خلالها الخروج بتوجه جديد في علم اللاهوت العام، وهذا التوجه هو كلمة الرب. وسأل كارل بارت: ماذا يحدث عند مواجهة الكتاب المقدس؟ "نشعر عند سماع هذه الكلمات والأحداث أن هناك شيئًا يختبأ خلفها"[2]. ويتضح هذا بحذر تام عند ملاحظة سفر التكوين الإصحاح الخامس عشر. لقد

---

[1] R. Otto, Das Heilige, 23.–25. Aufl., S. 92.

[2] K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, Gesammelte Vorträge, 1925, S. 18.

اندفع بارت من خلال هذا الجو الضبابي في الدين المرتبط بالتدين، الذي يثقل كاهل الكتاب المقدس منذ زمن طويل، قائلًا: "يوجد عالم جديد في الكتاب المقدس، هو عالم الرب". "يجب أن نعترف صراحة أننا تجاوزنا أنفسنا بهذه الإجابة ... لكن الأمر يكون هكذا تمامًا: إذا أردنا الاقتراب من مضمون الكتاب المقدس فعلينا أن نتجرأ على تجاوز أنفسنا"[1]. فتخرج هذه الكلمات العاصفة عبر علم اللاهوت، الذي اعتاد لفترة طويلة أن يبالغ، بالقدر الذي يسمح به التصنيف الديني للإنسان. وفجأة رُفع لواء علم ارتضى أن يقف عند أشياء ثانوية لا تعد ولا تحصى: "توجد روح في الكتاب المقدس تسمح بأن نستطيع التوقف لحظة عند هذه الأمور الجانبية والتظاهر كما هي طريقتنا، ثم تبدأ في التعمق، وهذا ما نستطيع أيضًا الاعتراض عليه بالقول: إننا مجرد بشر ضعفاء غير كاملين، بل متوسطون. تلك الروح تدفعنا إلى الموضوع الرئيسي، وهو إذا كنا نريد ذلك أم لا"[2]. "والموضوع الرئيسي هو كلمة الرب، الرب ذاته كآخر مختلف تمامًا". "يتوقف التاريخ هنا بشكل مؤقت لأنه لم يعد يوجد شيء نسأل عنه، فهنا يبدأ أمر مختلف تمامًا، أمر جديد، وهو تاريخ مبرر وإمكانيات ومقومات خاصة"[3]. وهذا التاريخ الجديد ليس "تاريخ الخلاص" الممتد من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل، بل هو ملاقاة الإله الحي، وهذه الملاقاة تضعنا اليوم والآن في قراءة الكتاب المقدس في تاريخ جديد وفي حدث غير معروف. ويصوب بارت سهامه ضد بحث الكتاب المقدس الأسير في براثن الأمور الباطنية، وضد ميتافيزيقا الشخص البطل قائلًا: "أبطال الكتاب المقدس، يستحقون الاحترام تمامًا بشكل مؤكد، لكن هؤلاء الرجال غير جديرين على الإطلاق لأن يكونوا مُثُلًا عليا للشعب الماهر العزيز"[4]. "الكتاب المقدس ليس من فعل البشر، بل هو فعل الرب"[5]. ثم صوب سهامه ضد تاريخ الدين قائلًا: "علينا أن نبحث في الكتاب المقدس بصدق، لنجد فيه بشكل مؤكد

(1) A. a. O. S. 21.
(2) A. a. O. S. 22.
(3) A. a. O. S. 23.
(4) A. a. O. S. 24.
(5) A. a. O. S. 25.

شيئًا أكبر من الدين والتدين الذي هو مجرد قشرة لا نريد أن نظل متعثرين فيها". " وإذا أراد المرء فكل الديانات موجودة في الكتّاب المقدس، فهي ليست ديانة وحيدة، بل ديانة مختلفة، وجديدة، وأكبر!"[1]. لقد استعمل بارت طريقة الملاحظة المألوفة، التي كان علم العهد القديم أسيرًا لها بشكل كامل، دون تحفظ قائلًا: "الكتّاب المقدس هو الآثار الأدبية لديانة القبائل في الشرق الأدنى في العصر القديم وآثار الديانة الشعائرية في العصر الهلينستي. إذن هو وثيقة بشرية مثل أي وثيقة أخرى، ولا يمكن أن يكون لها حق عقائدي بدهي في أي اعتبار أو ملاحظة خاصة!"[2]. وبهذا أكد بحث النقد التاريخي كله بنتيجته البشرية النهائية التامة. لكن "المحتوى الخاص لهذه الوثائق البشرية هو الشيء الجدير بالملاحظة، الذي دار حوله الأمر بالنسبة لكاتبي هذه المصادر ولمن وقفوا خلف هؤلاء الكتبة، وهو موضوع الكتّاب المقدس. هذا هو السؤال الذي يشغل بالنا ويهمنا"[3]. وبهذا الوضوح تجرأ بارت على كل شيء متأثرًا بهذا المحتوى الخاص للكتّاب المقدس. فأشار إلى تلك القوة الهائلة المتعاظمة في جمل وعبارات الشهود البشرية في العهد القديم والعهد الجديد والتي تنهي تصورات تاريخ الدين وتاريخ التدين.

ماذا يريد كارل بارت أن يقول؟ لقد فرض التفسير اللاهوتي نفسه مرة أخرى واخترق طرق تفسير التاريخ الديني وتاريخية التدين المزعومة. لكن ما هذا: "التفسير اللاهوتي"، الذي استحق لأول مرة عدم تجاهله؟ أوضح بارت: "أفهم من هذا تفسير وتوضيح أسفار العهد القديم والعهد الجديد باعتبارهما كتابات أنبياء ورسل؛ أي تفسير وتوضيح يضع نصب عينيه السؤال الذي يجب طرحه على الأنبياء والرسل، وهو: إلى أي مدى يمنحنا هذا النص شهادة على كلمة الرب؟"، فالتفسير اللاهوتي هو تفسير يحدث في ظل شروط محددة، وهي أولًا: أن يتذكر قارئ العهد القديم والعهد الجديد أن الكنيسة سمعت في هذا الكتّاب كلمة الرب حتى ذلك الحين، وثانيًا: أن هذا

---

[1] A. a. O. S. 27.
[2] A. a. O. S. 76.
[3] A. a. O. S. 76.

القارئ أو الباحث في هذا الكتاب يقرأ متوقعًا أنه سيسمع بنفسه أيضًا هنا بالمقابل كلمة الرب لعصره. ويقبع التفسير اللاهوتي في المنتصف بين هذا التذكر وهذا التوقع، بما يساوي زمن الكنيسة بين صعود المسيح وعودته"[1]. وبهذا يتم التعبير العقائدي بوضوح عن شروط هذا التفسير، الذي يعد موضوعيًا، وهذا يعني التفسير الذي يسير وفقًا لخصوصية الكتاب المقدس في تساؤله وبحثه. ووفقًا لكارل بارت يحدث هذا البحث والتساؤل الموضوعي دائمًا في الكنيسة، أي في جماعة من البشر، الذين نادتهم كلمة الكتاب المقدس وجمعتهم ولادتهم. فلا يستطيع المفسر إنكار تأثيرات الكتاب المقدس على الكنيسة، وعليه أن يسأل بما يوافق هذه التأثيرات.

ظهر حديثًا السؤال عن قانون وحدود البحث التاريخي النقدي. ولم يضع كارل بارت حدودًا للبحث النقدي، بل على العكس أوضح باستمرار أن بحث التاريخ النقدي يجب أن يكون أكثر حسمًا، ولا يظل متجمدًا في مقدمة الأدب والتاريخ، ولا يعين ويحدد هذه المقدمة برؤيته الخاصة للعالم، بل يتغزل إلى الموضوع الفعلي، الذي تمت الشهادة به بدنيوية كاملة وبكلمة الكتاب المقدس المكتوبة وغير المباشرة. وبعبارة أخرى: يجب أن يكتشف بحث التاريخ النقدي أنه يؤدي وظيفة في التفسير اللاهوتي كونه علم مساعد ضروري في العمل. لقد أساء المرء فهم كلمة تعليق بارت على رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (1919). ثم كتب بارت: "المنهج التاريخي النقدي في بحث الكتاب المقدس له قانونه: فهو يشير إلى الاستعداد لفهم غير زائد عن الحد. ولكن إذا كان يجب علي أن اختار بينها وبين علم الإلهام القديم فسوف اختار الأخير بحسم، فهو له قوانينه الأهم والأعمق والأكبر، لأنه يشير إلى إعمال الفهم نفسه، وبدونه تكون كل الإعدادات بلا قيمة. إنني سعيد أن لا اختار بين كليهما. لكن وجهت كل اهتمامي إلى أن أنظر من خلال المنهج التاريخي في روح الكتاب المقدس، وهي الروح الأبدية." (ص5). وهو لا يعلن بأي حال في هذه الكلمات عن نفسه أي استنباط لعلم الإلهام، وليس هذا ممكنًا. ويريد بارت القول: إن البحث التاريخي النقدي، الذي لم يخترق من خلال التاريخ، ولا يمكن إدراكه وتحديده من

---

[1] K. Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, 1946, S. 153.

خلال روح الكتاب المقدس، يفقد وظيفته الإعدادية، وهو لا يصل إلى فهم الموضوع الذي يرتبط به. ويظهر بوضوح انحراف النقد التاريخي في العقيدة الكنسية، I, 2، ص71. ونتوقف في هذه اللحظة ما تسمى بالملاحظة التاريخية النقدية للكتاب المقدس عن كونها ممكنة وتراعى لاهوتيًا، حيث تبصر مهمتها في تناول حقيقة شواهد الكتاب المقدس، أي الوحي، والتي ينسب إليها طابع الغرابة، واكتشاف المعنى المقصود فعلا، والذي يمكن أن يفتقد إلى هذا الطابع، ويمكن فهمه من مواقع مختلفة عن الفعل الحر والخاص والمباشر من الرب". ولقد أدرك "لاهوت الأزمة" البحث التاريخي النقدي.

لم يوضح بارت الإنسانية المادية وتاريخية الكتاب المقدس في أي موضع بشكل خرافي، بل كتب في كتاب "مدخل إلى العقيدة الكنسية" مستندًا بشكل كامل لفهم لوتر للتجسد في الكتاب المقدس ما يلي: " في ظل التناقض الشديد لتجسد الكلمة في المسيح يجب البحث عن معنى جملة: الكتاب المقدس هو كلمة الرب. فلا توجد معرفة بالكتاب المقدس باعتباره كلمة الرب دون معرفة محددة بطابعه التاريخي". ويجب أن يبحث المرء طويلًا عن هذا، لكي يجد في أي عقيدة مسيحية بعينها استطاع بارت قوله بعد ذلك بالتفصيل عن البحث التاريخي النقدي وأهميته في التفسير اللاهوتي. ونستخلص من المعالجة التفصيلية "للعقيدة الكنسية" الأولى والثانية الفقرات التالية: "إن المطالبة بضرورة قراءة الكتاب المقدس وفهمه وتفسيره من الناحية التاريخية شيء محق بديهيًا ولا يمكن أخذها بجدية كافية. فالكتاب المقدس ذاته يقدم هذا الطلب: فالكتاب المقدس في اعتماده على النهج الكامل للتكاليف والوحي الإلهي، وفي استمراره الفعلي هو كلمة بشرية، وهذه الكلمة البشرية يجب أخذها بجدية وقراءتها وفهمها وتفسيرها، وأي شيء آخر يعني النظرة العابرة على واقع الكتاب المقدس، وعلى الكتاب المقدس أيضًا باعتباره شهادة على الوحي. ويعني طلب الفهم التاريخي للكتاب المقدس أنه يجب أن يأخذ المرء ما ليس به لبس، ويعني أنه كلام بشري حدث عبر بشر محددين في أزمنة محددة وفي وضع محدد وبلغة ونية محددة، وأن فهمه ينبغي أن يكون بشكل بليغ وبلا تحفظ، فَهْمٌ يقود الجميع إلى وجهات نظر واضحة. وإذا كانت كلمة

"تاريخي" كلمة حديثة، فإن الموضوع لم يُختلق حقًا في العصر الحديث. ثم لفت كارل بارت الانتباه إلى هذا بشغف دؤوب". وبهذا توجد على الفور مرة أخرى في سياق العبارات المقتبسة في البداية من المقالات المبكرة لبارت عبارة: "الآن عندما نأخذ بشرية الكتّاب المقدس بجدية تامة، وأنه بهذه الجدية التامة يجب أن يشير باعتباره كلامًا بشريًا عبر ذاته وأنه يشير ككلمة إلى شيء في كائن"[1]. ولم يكن بارت محبًا للفرضيات التاريخية العديدة، والموضوعات الجانبية، التي تُحرف وتحجب كلام الكتّاب المقدس بإشارته المتأصلة فيه إلى الموضوع الفعلي. وهذا التشكيك هو امتياز للدوجماتي، وامتياز له أيضًا، وهو أن يطلق الدعوة الشغوفة للدخول في الموضوع، دون أن يراعي المسائل الفردية الدقيقة التي تراكمت في العلوم التفسيرية.

تمت مواجهة بارت وتمييز فروضه باعتبارها فروضًا غير قابلة للنقاش. وتعالى المؤرخ باسم التاريخ وزعم أنه يمنع حق التأثير الكامل للتاريخ. ويحتج مؤرخ الديانة على تفرد شواهد الوحي. ولكن لم يستطع أحد أن يمنع البداية الإصلاحية الحقيقية، التي حدثت في اللاهوت عند كارل بارت، والتي سعت إلى تحديد حياة علم اللاهوت وجوهره. وتساءل عن "اللاهوتية الفعلية" لعلم العهد القديم. لقد حاول "التفسير اللاهوتي" أن يفرض نفسه، ومن المؤكد أنه يجب أن يقال إن هذا الميل نحو التفكير اللاهوتي الجديد قد عُبر عنه في مكان آخر. وقد رأينا في عرضنا كيف تحرك شيء في علم العهد القديم بالفعل قبل الحرب العالمية الأولى في هذا الاتجاه. ولفتنا الانتباه أيضًا إلى مارتن كيلر ومدرسته. ويمكن ذكر علماء لاهوت كُثر بخلاف ذلك. ولكن لم يحقق أحد التأثير الذي أحدثه بارت بقوة أساسية ووضوح شديد لأفكاره. لقد ملأ صدى ما يسمى صحوة "علم اللاهوت الجدلي" الإطار الكامل لعلم اللاهوت في ألمانيا. واحتاج تيار المعارضين والمشاهدين إعادة نظر كبيرة.

---

[1] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 2, 3. Aufl. 1945, S. 513.

93. الفكر اللاهوتي الجديد في علم العهد القديم

تركزت التساؤلات في الفترة ما بين 1920 - 1930 في علم العهد القديم في التوجهات اللاهوتية والمنهجية بشكل ملح. وطُرح من جديد ذلك التساؤل الذي يتعلق بـ "هل من الصواب نقد العهد القديم؟[1]- وتعد محاولات يوهانس هيمبل في هذا الإطار جديرة بالاهتمام، حيث تأتي بقوة في مقدمة اهتمامه المشكلات المنهجية في لاهوت العهد القديم على مستوى تاريخ التدين وعلم النفس الديني. وتنطلق أبحاث همبل من فرضية مفادها أن: "التوضيح التاريخي المعاصر، والتاريخ النقدي والتاريخ الديني للعهد القديم، أي باختصار عمل النقد التاريخي في كل فروعه، لا يتعارض مع الإدراك اللاهوتي للعهد القديم كوثيقة مصدرها الوحي. بل تشكل شرطا مسبقًا مهمًا ، عندما يتعلق الأمر في العهد القديم بالوحي الإلهي المتفرد بزمنه وسلوكه التاريخي"[2]. وعلى هذا الأساس يجب التعمق بصورة منظمة. و وتبرز تلك الاهتمامات بوضوح في كتابات هيمبل[3]. فبحوثه في تاريخ التدين وعلم النفس الديني يلازمها دائمًا السؤال عن قيمة النقاء الديني للتجربة الموصوفة"[4]. وهنا استطاع هيمبل التعبير عن فرضية جديرة بالاهتمام: " أرى أنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة الديانة الإسرائيلية من خلال عاداتها، وإنما من جوهرها" [5]. ولكن كيف يمكن وصف هذا الجوهر؟ . لقد انطلق هيمبل من أنه يمكن العودة بأصول ديانة بني إسرائيل "وإبداعها الشعري" بما يشبه "التفسير الطبيعي" لاندلاع البركان. ووفقًا لذلك فإن "اللاهوت" هو مجرد محاولة لربط النتائج التاريخية الدينية ببحث العهد القديم عبر تداخل منتظم بالإشكالية العامة لعلم اللاهوت. لقد كان هيمبل مهتمًا بمواصلة الحوار الخاص حول هذا الموضوع. لكن لم

---

(1) F. Baumgärtel, Ist die Kritik am Alten Testament berechtigt?, 1927.

(2) J. Hempel, Altes Testament und Geschichte, Studien des apologetischen Seminars, herausgegeben von C. Stange, 1930, S. 80.

(3) J. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament, 1926. Ders., Das Ethos des Alten Testaments.

(4) J. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament, 1926, S. III.

(5) A. a. O. S. IV.

ينجح في توفير حل لمشكلة "تاريخ الديانة واللاهوت" . فقد كشف يوستوس كوبرلى بعض الشيء عن الأسئلة الملتهبة، إلا أنه لا يمكن إغفال أو التقليل مما قام به هيمبل. فهو لم يبحث فقط عن الحوار الدائر داخل البحث اللاهوتي ويشجعه، وإنما قاد نقاشًا عالميًا حثيثًا لكونه محررًا لمجلة علم العهد القديم منذ 1927. بالإضافة لذلك يعد كتاب "الأدب العبري القديم وذكراه اليهودية الهلينية" (1930) من أفضل ما لدينا في تاريخ أدب العهد القديم.

تناول يوهانس هيمبل في كتابه عن "الرب والإنسان في العهد القديم" (1926- (1930[2]) اليقظة المبكرة للوعي الفردي في إسرائيل، وأشار جيرهارد فون راد في دراسته عن "شعب الرب في سفر التثنية" (1929)إلى ثغرة يجب سدها في لاهوت العهد القديم. فقد حاول وهو تلميذ أوتو بروكش وألبرشت آلت حاول في بحثه أن يلقي الضوء على وثيقة سفر التثنية المختلف عليها من ذاتها ويفهم أقوالها الرئيسية، وعندئذ اصطدم بحقيقة أن "تفكير إسرائيل لا يجب أن يتركز على محور اهتمامها وهو ا- الرب-، وإنما على الرب والشعب " (ص21). في هذا السياق عبر عن فكرة: "ربما لم تحظ فكرة شعب الرب دائمًا في لاهوت العهد القديم بنفس الاهتمام التفصيلي بالرب وأفعاله" (ص21). وقد تناول فون راد بالتفصيل الأقوال اللاهوتية في سفر التثنية عن شعب الرب، وثمة أهمية مضاعفة للدراسة التي تتناول لاهوت سفر التثنية والتي مازالت صامتة في قضايا نقد الموروث، وهي: 1) أنها تكشف أن التصنيفات والمصطلحات اللاهوتية المحققة تمكن من فهم موضوعي لأقوال سفر التثنية. 2) أن الانشغال بسفر التثنية أصبح حجر الأساس لأبحاث مختلفة في تاريخ الموروث لفون راد، والتي سنعود إليها لاحقًا. ويجب الآن ذكر كتاب جيرهارد فون راد حول "مشكلة تاريخ الشكل للأسفار الستة" (1938) قارن ص23 والصفحتين التاليتين، و"دراسات عن سفر التثنية"([2]1948). وفيما يخص التناول اللاهوتي لسفر التثنية يمكن بالإضافة لدراسة راد عن "شعب الرب في سفر التثنية" أن نذكر أيضا كتاب هـ .بريت حول "موعظة سفر التثنية" (1933).

اكتشف القس كارل كرامر مهمة التفسير اللاهوتي للعهد القديم مدفوعًا بالدعوة إلى توجه جديد في تفسير العهد القديم. ففي كتابه عن "عاموس- محاولة لتفسير لاهوتي" (1930) رفض بشكل قطعي تفسير الأنبياء التقليدي. فقد اكتشف عدم القدرة على فهم الموضوع الفعلي لكلمة الأنبياء انطلاقًا من الفهم الذي ينطلق من أفكار الحركة الرومانسية والحركة المثالية والميتافيزيقا الشخصية والمذهب التاريخي. لقد أراد كرامر ترك النص يتكلم من ذاته، وبالتالي كانت نتائج واستدلالات بحثه مفيدة. وندون هنا بعض الفرضيات: الفرضية الأولى:"تفسير سفر عاموس ذاتيًا من خلال السفر أمر غير مفيد. ولن يكون المرء عادلًا إذا حاول فهم رسالته انطلاقًا من ذلك؟"[1]. هذه الجملة الموجهة بشكل خاص ضد ترولتش أُكملت بشكل إيجابي في الفرضية الرابعة: "عقيدة الاختيار هي السبب الوحيد المؤكد، الذي يمكن أن ينطلق المرء منها في سفر عاموس". وعلى نحو أقل تأتي فكرة العهد التي لم ترد في عاموس كطريقة للتفسير. لكن هناك عبارة قطعية وحاسمة تعود لزمن أحدث (الفرضية الخامسة عشر): "لم تبدأ فترة جديدة في الديانة الإسرائيلية بسفر عاموس"[2]. وبهذا يتم رفض التصور المألوف عن حدوث تطور على نطاق واسع، كما لو كان قد ظهر في سفر عاموس لأول مرة "صحوة دينية أخلاقية" للتدين التقليدي في العهد القديم. وتعرض الفرضية السادسة عشر: "في النبوة الكتابية لا يضاف شيء جديد أو شيء ظاهري لعقيدة الاختيار، فيتفتح فيها شيء يعيش دائمًا مخفيًا من خلال علاقة عهد الرب مع الشعب، ويصبح محسوسًا لنا للمرة الأولى". هذه العودة اللاهوتية إلى أهمية فكرة الاختيار تحددت بدقة فيما يخص الوعظ المستقبلي للنبي عاموس (الفرضية الثالثة والعشرون): "إيمان عاموس موجه كليا نحو الأخرويات: فالأخرويات هي وسيلة الوعظ، التي نُزع منها أي أمان إنساني لبني إسرائيل باعتبارهم الشعب المختار فقط لكي يهتدي إلى الرب ، وفي سفر عاموس ليس لديهم سوى هذا المعنى"[3]. إذا كان كرامر قد أهمل أيضًا

---

[1] K. Cramer, Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, BWANT III, 15, 1930, S. 213.

[2] A. a. O.S. 214.

[3] A. a. O. S. 214.

فوارق دقيقة كثيرة ذات قيمة في عمل النقد التاريخي، فإنه يعترف أن محاولته تعبر عن اتجاه جدير بالاهتمام. ويمكن وصف هذا الاتجاه بأنه: الابتعاد عن الفرضيات التاريخية الفكرية السائدة، والتوجه إلى الشروط الموجودة داخل الكتاب المقدس ("اختيار"). وبالطبع لم يكتشف كرامر أن مثل هذا التوجه يجلب معه مشكلات متنوعة، باستثناء ما يتعلق بالبعد التاريخي.

لفت ف. باومجارتنر الانتباه إلى أن كرامر الذي استطاع كتلميذ لجوجارتن أن يلتزم بلاهوت كلمة الرب، الذي يُنحي جانبًا رؤى النبوة كأشكال أسلوبية أدبية مجردة (ص189والصفحتين التاليتين) "كما يفعل الباحثون العقلانيون دائمًا" (مجلة نظرة عامة لاهوتية، سلسلة جديدة 25، العدد الثاني، ص110)، فيمكن فقط الإجابة بالنفي على سؤال باومجارتنر "هل يمكن أن يكون هذا التفسير قد تقدم؟"- ومع ذلك وبنفس القدر لا تزال التطورات غير المسبوقة والتي تم العثور عليها جديرة بالاهتمام.

أخذ فالتر آيشرود مكانة بارزة بين العلماء، الذين مهدوا لتوجه لاهوتي جديد في علم العهد القديم. فتجرأ في كتابه عن "لاهوت العهد القديم" (1933) أن يوقف مبدئيًا طريقة الملاحظة التاريخية الدينية، ويجادل ضد السلطة المطلقة للمذهب التاريخي. وبعدما أبرز في المبحث الأول من "لاهوت العهد القديم" إشكالية طريقة الملاحظة التاريخية الوراثية من جهة، وعدم مشروعية تقسيم المادة الدوجماتية الغريبة من جهة أخرى، بحث آيشرود عن إمكانية جديدة لإدراك "لاهوت العهد القديم" بشكل موضوعي فيقول: "في الواقع حان الوقت لكسر السيطرة المطلقة للمذهب التاريخي في مجال العهد القديم وإعادة الطريق إلى المهمة القديمة والمثارة من جديد في كل عصر علمي، وهي فهم عالم الإيمان في العهد القديم في وحدته البنيوية وتوضيح مغزاه العميق بمراعاة بيئته الدينية من جهة، وعلاقته الجوهرية مع العهد الجديد من جهة أخرى. وبهذه الطريقة فقط سنكون قادرين على استعادة علم العهد القديم وخاصة لاهوت العهد القديم لمكانه في إطار علم اللاهوت المسيحي، والذي تخلى عنه

لصالح تاريخ الدين العام"[1]. وهكذا ينبغي أن يدخل المبدأ اللاهوتي المنهجي في بؤرة الاهتمام، رغم أن طريقة الملاحظة التاريخية لم يتم القضاء عليها بسهولة، حيث يوضع المبدأ التاريخي بجانب المبدأ المنهجي. وأوضح آيشرود قائلا: "وفقًا لذلك ينتج طريقتنا في معالجة المعتقدات في العهد القديم أنه يجب علينا جميعًا ترك الدوجماتية المسيحية لصالح الشكل التخطيطي الناشئ من اللاهوت وعلم الأجناس البشرية وعلم الخلاص من خلال المسيح ونظام الخلاص إلخ. ولذا فمن الأفضل أن نتوجه إلى الجدل الخاص نفسه في العهد القديم، الذي يتحدث عن وحي من رب الشعب، الذي يبرهن على ذاته في إدارته كإله للعالم وإله وحيد. وهكذا تنتج ثلاث دوائر رئيسية هي الرب والشعب، والرب والعالم، والرب والإنسان، والتي نريد أن نتتبع بداخلها الطريقة الخاصة للإيمان الإسرائيلي بالرب"[2]. وتبرز فكرة العهد كفكرة مسيطرة على التصور اللاهوتي بأكمله. وإذا كان على المرء أن يرى في التفاصيل الفردية باستمرار، كيف يتم تناول المعارف والنتائج التاريخية الدينية حتى ذلك الحين من الناحية اللاهوتية، فسوف يتأكد أن كتاب آيشرود متأثر بالرغبة الملحة نحو توجه لاهوتي جديد.

ففي دراسة تفصيلية متميزة نجد حرصًا على وضع خطة لاهوتية للعهد القديم. نقصد بذلك كتاب أوسكار جريتر حول "اسم وكلمة الرب في العهد القديم" (1934). فإذا كان على "التفسير اللاهوتي" للعهد القديم أن يبحث عن توجه أساسي في مكان ما، فإن هذا التوجه هو مصطلح كلمة الرب في العهد القديم. وقد أنجز جريتر هذا البحث المحمود، فانطلاقا من مصطلح "اسم= ʃêm" بحث العهد القديم عن مدخل لمصطلح "كلمة = dâvâr". ونريد هنا أن نلفت الاهتمام إلى كيفية إمعان النظر اللاهوتي. وقد نوقشت المشكلة اللاهوتية ليس فقط من حيث التأثير النهائي المسيحي المفضل حتى ذلك الحين، وإنما أيضًا من حيث الفروق الدقيقة للتساؤل داخل العهد القديم. وهكذا نقرأ مثلًا

---

[1] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1939, S. 5.

[2] A. a. O. S. 6.

عن اسم الرب "يهوه= Tetragramm" التوضيح التالي: يهوه هو اسم الرب الذي يوحي، والذي ظل أيضًا في الوحي الإله الخفي، لكنه في هذه الوظيفة المزدوجة هو الإله الذي يوحي. إذا كان يهوه شيئًا مختلفًا عن وحي الرب، فإنه لم يكن وحيًا، لأن السر الإلهي ظل محفوظًا أيضًا في الوحي [1]". تكشف هذه العبارات أن علم اللاهوت الإصلاحي، الذي ظهر منذ 1920 مرة أخرى بشكل أقوى في وعي اللاهوت البروتستانتي، قد مارس تأثيراته المتنوعة على علم الكتاب المقدس. ويتم تسجيل تمييز لوتر بين الإله الذي يوحي والإله الخفي والذي تلقاه جريتر باعتباره عنصرًا لاهوتيًا توضيحيًا. وبلغ البحث البارز ذروته في التأكيد على ما يلي "رغم أن عيسى هو الكلمة فإنه يشكل من جهة أخرى بؤرة وتحقيق الوحي، ووحيه هو الاسم الذي يهدف انطلاقًا من العهد القديم إلى جزء كبير من مصطلح "أقوال= dəvârîm" في العهد القديم، والذي يتحقق فيه، والذي يميز من منظور العهد الجديد أعلى مستوى من تاريخ الوحي، وفي زمن التأثير الأرضي لعيسى توحدت فيه الكلمة والاسم، لأنه نفسه أعلن وحقق أفكار وإرادة الرب"[2]. إن هذه الرؤية المسيحية ورؤية تاريخ الوحي للمجموع لا تلقي بظلالها على الملاحظات الفردية الدقيقة، بل على العكس فإن سر الكلمة ومعجزتها يحظى من هنا بمعناه الحقيقي.

وجد علم العهد القديم نفسه في زمن أحدث أمام قضايا أساسية اكتشفها في القرن التاسع عشر عالم لاهوت واحد فقط، هو فرانس دليتش: "رفعت اليهودية صوتها من خلال العلماء البارزين مثل: مارتن بوبر، فرانس روزنتسفايج، وليو بيك. ولم يسمع علم اللاهوت البروتستانتي مطلقًا عن هذا الصوت اليهودي إطلاقًا. ولا نقصد بذلك أبحاثًا علمية متميزة فقط، يعود الفضل فيها على نحو خاص لمارتن بوبر[3]، بل نقصد ما تردد كثيرًا عن إشكالية أعمق في العهد القديم كانت محركًا مهمًا لكل الأبحاث والتساؤلات اللاهوتية، تتمثل في: هل العهد القديم كتاب مقدس لليهود أم الكتاب

---

[1] O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, 1934, S. 8.

[2] A. a. O. S. 184/185.

[3] انظر بصفة خاصة: M. Buber, Das Königtum Gottes, 1932.

المقدس المتحقق في عيسى المسيح للمسيحين؟ ففي الحوار مع اليهودي نجد جدية حاسمة في بحوث العهد القديم بأكلها. أهملها المرء لرغبة ذاتية في عدم معرفتها. فوجهات النظر الشعبية والقومية قطعت طرق التواصل مع اليهود. ولم تكن هناك إرادة لمحاولة الحوار معهم. وهكذا ظلت الأسئلة الكبرى غير مطروحة، وظل بُعدًا كاملًا في لاهوت العهد القديم دون اهتمام. وقد تجاهل السياق الفكري اليوناني- الجرماني للغرب المسيحي تقدير الأصل اليهودي للعهد القديم. ولهذا انساق لاهوت العهد القديم وإن كان موجهًا "لاهوتيًا" بوعي إلى نمط تفكير، تعرض من خلاله العهد القديم للاغتصاب. والأكثر خطورة من عمى اليهودية عن المسيح هو عمى المسيحين عن اليهود، لأنه من غير المتصور تبعات التركيز على الانتماء العرقي والسمو الروحي اليوناني الغربي للعهد القديم. وينبغي مرة أخرى التأكيد على أن: هذه الأسئلة قد ترددت في الحاضر بصعوبة. ومن المؤكد أن مرد هذا بالطبع كون علم العهد القديم في أصوله ابنًا للحركة الإنسانية الغربية.

يطرح فرانس روزنتسفايج في كتاب "نجم الخلاص" (1921، 1930[2]، 1954[3]) عددًا كبيرًا من الأسئلة المثيرة عن المسيحية الأسيرة في الفكر اليوناني انطلاقًا من العهد القديم ومن التقاليد اليهودية. وأوضحت مقالات قصيرة وعلمية عديدة القضايا التفسيرية. وتُرجم الكتاب المقدس إلى الألمانية بالتعاون مع مارتن بوبر. وسنعود إلى دراسات بوبر في علم الكتاب المقدس. ونشير في هذا الموضع إلى معالجة مارتن بوبر لموضوع "الكتاب المقدس وألمنته/ ترجمته للألمانية ". لقد أشار بوبر لدروس الكتاب المقدس (الأعمال الكاملة، الجزء الثاني: "كتابات عن الكتاب المقدس"، 1964، ص1183 والصفحتين التاليتين). فكتب: "الدروس في الكتاب المقدس ينبغي أن تؤدي إلى الكتاب المقدس، ولا تتجاوز النص"، وينبغي أن يفهم القارئ ما يتعلم. "'الحرف الثابت'، حتى وإن ظهر كمشكلة، فهو حقيقة صارمة، ما عداه يعد مظهرًا مختلفًا" (ص1183). لكن الأمر لا يتوقف على الحرف، بل في النهاية على الكلمة. وكيف يمكن تحديد هذه "الكلمة"؟ "الكلمة الكتابية ليست 'تعبيرًا' مجردًا عن اهتمام فكري أو روحي، سواء كان ذو طبيعة 'أخلاقية' أو 'دينية'، أو ترمز إلى موضوع تاريخي أو خرافي، وإنما هي الكلمة الموروثة، التي نُطقت فيما مضى وتوارث نطقها..." (ص1184). لكن ما معنى "منطوق"؟ "'المنطوق' يعني النطق في مواقف معينة. ولا يمكن فصل الكلمة

الكتابية عن مواقف نطقها، وإلا تفقد تجسدها وطبيعتها الملموسة" (ص 1184). ولا يمكن أبدًا أن تمتق الكلمة المنطوقة للأبد وتتبدل من شخص ثانٍ إلى ثالث "بأسلوب أقل رصانة، وتتبدل من ارتباطها بالسمع إلى عدم ارتباطها بالقراءة غير المكترثة" (ص 1185). وفي النهاية ينطبق ما يلي: "النصوص الكتابية يجب تناولها باعتبارها نصوصًا كتابية، وهذا يعني: كوحدة واحدة، ويجب فهمها فقط كوحدة عضوية حقيقية وكنصوص حقيقية"(ص1185 والصفحة التالية). وكان "الوعي الكتابي" المؤسس هو من ركب وحدة، وكان على القارئ والباحث التطابق معها. و "تأتي الفرضيات وتذهب، ولكن النصوص تبقى" (ص1186). وتعرض هذه الاقتباسات أهمية إسهام علم الكتاب المقدس اليهودي للتوجه اللاهوتي الجديد في بحث العهد القديم.

إن أحد أكبر إسهامات فيلهلم فيشر هي رؤية مشكلة اليهودية في كتابه عن"شهادة المسيح على العهد القديم" (الجزء الأول: القانون، 1936[3])، وينبغي في البداية إعطاء هذا الكتاب المثير للجدل بشدة حقه. ويجب في ضوء كل الأحكام الضعيفة من حيث قيمتها، أو المشكوك في قيمتها بشكل مبدئي، أن نتشبث بحقيقة أن هذا الكتاب لفيلهلم فيشر دق جرس الإنذار في علم اللاهوت بأكمله. فالحديث حتى ذلك الحين تركز على المحاولات المختلفة لتوجه جديد يتحسس طريقه ويتطلع بحذر في علم العهد القديم. ولكن فيشر تجرأ بشجاعة على اختراق الرسالة الإصلاحية للنفاذ إلى شهادة المسيح في العهد القديم. وباعتباره مشاكسًا معاصرًا لكارل بارت اصطدم مرة أخرى بالمحتوى الجوهري لتفسير العهد القديم. فنقرأ: "الكنيسة المسيحية تقف أو تسقط مع الاعتراف بوحدة العهدين، فـ'الكنيسة' التي تقلل من قيمة شهادة العهد القديم تجاه شهادة العهد الجديد، لا تصدق حسم رسالة الرسل وتتوقف عن أن تكون 'مسيحية'، وذلك لأن الفيصل في الرسالة الرسولية هو: عيسى هو مسيح العهد القديم. إذا كان هذا حقيقي، أي إذا كان عيسى هو المسيا حقًا، فإن العهد القديم هو الكتاب المقدس لأولئك الذين يؤمنون بالمسيح، هذا يعني الكنيسة. ولا يمكن أن يوجد اختلاف آراء بين اليهود والمسيحيين حول كون العهد القديم هو الكتاب المقدس للمؤمنين الحقيقيين بالمسيح. وتختلف الطرق فقط عند

سؤال هل عيسى هو المسيا حقًا" [1]. وهكذا الأمر إذن في كل الأعمال في العهد القديم حول السؤال: هل عيسى هو المسيا حقًا؟ يؤكد فيشر: "لو أن عيسى حقًا هو المضمون الخفي في أسفار العهد القديم، إذن سيصطدم بهذا أي تفسير لغوي صادق بشكل ما، فليس هكذا يكتشف عيسى مباشرة، ولكنه لا يستطيع أن يؤكد هذا. وتشير الأفكار التي عبر عنها العهد القديم والقصص المحكية، كما توارثت في الكتاب المقدس، إلى الاتجاه القائل بصلب عيسى. فالمسيح عيسى في العهد الجديد هو في الواقع نقطة التلاشي من منظور العهد القديم"[2]. ويرى فيلهلم فيشر موقف بحث العهد القديم بالنظر إلى مهمة التوجه اللاهوتي الجديد كما يلي: "التوجه الجديد الذي أحدثه كارل بارت في اللاهوت البروتستانتي، نحتاجه ويساعدنا اليوم في تفسير الكتاب المقدس ككتاب مقدس وتفسير مضمونه الخاص والغريب علينا. ويضاف لذلك على أساس علم العهد القديم نفسه الأبحاث التاريخية المكانية لألبرشت آلت وأبحاث يوهانس بيدرسن في علم النفس وعلم الاجتماع العبري، والتي توجهنا اليوم إلى أن إعادة قراءة الموروثات الإسرائيلية ، وكما نعتقد طبقا للموثوقية التاريخية وخصائصها"[3]. لقد أراد فيشر أن يعرف عنصرين ارتبطا معًا، هما : لاهوت كلمة الرب عند كارل بارت والأبحاث في مجال التاريخ الانساني التي أنجزها آلت وبيدرسن. وفي الواقع لا يجب تجاهُل أن الأمر عند فيلهلم فيشر لا يدور في " مخططه" حول علم المسيحية الذي وقع في اضطراب، وإنما حول عمل علمي دقيق على النحو التالي: "إذا كان الأمر بالنسبة لنا حول معرفة الكتاب المقدس ككلمة الرب، فلا يجب أن نتجاهل ما يقوله العلم التاريخي واللغوي عن العهد القديم. وبالنسبة للمفكرين علمياً تُعد معرفة الطابع التاريخي لهذه الوثائق شيئًا 'محسوسًا'، عندما نراعي ونتدبر نتائج البحث التاريخي، التي ننشغل بها"[4]، ثم يواصل فيشر قائلًا: "على أي حال فإن معارف العلم

---

(1) W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, I. Band: Das Gesetz, 3. Aufl. 1936, S. 32.

(2) A. a. O. S. 33.

(3) A. a. O. S. 35.

(4) A. a. O. S. 18.

نفسها مشروطة تاريخيًا ولا يمكن المطالبة بصلاحيتها المطلقة، وإنما يجب استقبالها بشكل نقدي، لكن هذا لا يمنع أن نأخذ شرطها بجدية، لأن قرارات الإيمان لا تصدر في السماء، وإنما على الأرض القريبة". وهكذا يتمسك المرء بما يلي: 1- تنبيه فيلهلم فيشر استدعاء بحث العهد القديم بوحدة العهدين معًا ومعنى الوفاء لعيسى المسيح الذي يحقق مضمون العهد القديم، 2- ينبغي ربط الأبحاث العلمية، التي تفتح معرفة أدق بالحياة الواقعية لإسرائيل، بتوجه لاهوتي جديد. وتكمن إشكالية هذه الدَّفْعة المهمة في التطبيق العملي، الذي قاد فيشر نفسه إلى الطريق. ولم تُفسر أسفار موسى الخمسة بشكل موضوعي، وبدلا من هذا فإنها تُسلط أضواء مسيحية. وفي معظم الحالات اكتشف فيشر بالحدس العبقري تشابك رسالة العهد القديم مع رسالة المسيح في العهد الجديد. وقد مكنته قدرة فنية عالية من معرفة الكلمات الأصلية العبرية وسياق المعاني الغريبة في النص بشكل غامض، ولكن كل ذلك يفتقر إلى التمييز التاريخي والنصي وبالتالي الفروق الدقيقة السليمة لرسالة العهد القديم. وتدوي شهادة رتيبة للمسيح من خلال العبارات المتنوعة في العهد القديم، وفي ظل فرضية أن العهد القديم والعهد الجديد يشكلان الوحدة النهائية في عيسى المسيح، استسلم فيلهلم فيشر إلى الميل لنزعة الوحدة التفسيرية، وهذا الاتجاه تم التعبير عنه بشكل أقوى عند هانس هلبارد[1]. ولكن لا يمكن تجاهل أهمية الإنذار الذي أطلقه فيلهلم فيشر، فهو يُذكر دائمًا بيوهان جورج هامان، سواء في الفهم المسيحي العام للكتاب المقدس، وفي الطريقة الفردية للاختراق القوي، الذي يدمج كل العناصر الإنسانية والتاريخية من منظور المسيحية، ورغم ذلك ينقص هنا كما هناك العمل الصغير المميز.

فالعناد العلمي يمر بشكل عابر فقط على حقيقة أن الإنذار الذي أطلقه فيلهلم فيشر أصبح من ناحية مزدوجة ذو أهمية لا يمكن التقليل منه بالنسبة للكنيسة البروتستانتية. فمن ناحية يدين قساوسة بروتستانت عديدون بالفضل لـ "شهادة المسيح في العهد القديم" لشجاعة موعظة جديدة في العهد القديم. ومعنى هذا أنه يمكن فقط تقدير ما قد تم التفكير

[1] H. Hellbardt, Das Alte Testament und das Evangelium.

فيه فيما مضى، وهو أي تأثيرات مشجعة ومساعدة انطلقت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين البادئة من علم العهد القديم المتخصص على عظة الكنيسة. ومن جهة أخرى فهناك حقيقة لا تقبل النزاع ،وهي أنه في الصراع الكنسي (1933-1945) كان عتاد الصراع اللاهوتي، نتاج التوجه الإصلاحي الجديد وكارل بارت وفيلهلم فيشر في مسائل العهد القديم، وكان ذلك سلاحًا فعالًا في الصراع ضد التصورات النازية والمسيحية الألمانية. وقد نال هذه الحقيقة كثير من التشكيك من أولئك الذين حافظوا في هذا الصراع على الحياد الحذر، أو من قبل أولئك الذين انضموا لصف الخصوم.

إننا نبالغ لو أعطينا في هذا الموضع مساحة للجدل حول فيلهلم فيشر. لكن ثَمّ صوت يتكلم، هذا الصوت هو صوت أحد علماء تاريخ الدين الذي رفض بحزم إعادة التوجه اللاهوتي والمسيحي. ونتذكر هنا مقال فالتر باومجارتنر حول "تفسير العهد القديم في الصراع الحاضر". لقد رأى باومجارتنر المشكلة انطلاقًا من موقف بحث التاريخ الأدبي وتاريخ الدين. وقد أكد: " حدوث المحنة الكاملة والصعبة للعهد القديم لأن المسيحية المبكرة قضت عليه بجرأة ورغبة عريزية، وليس فقط كونه بالمعنى التأريخي سابق على المسيحية، أي نشأ في زمن مختلف وتحت ظروف مختلفة أساسًا.."[1]. وبهذا جعل باومجارتنر نفسه متحدثًا عن الفرق بين العهد القديم والعهد الجديد. فوصف باومجارتنر الكيفية التي يفسر بها العهد الجديد العهد القديم على النحو التالي: "1- القراءة والفهم لا يحدثان باستمرار بشكل منطقي وطبقًا لقاعدة ثابتة، وإنما تارة هكذا وتارة أخرى بشكل مختلف، أي حسب الميل والحاجة... لذلك لا يجب بالنسبة لنا أن نعيد تركيبه. وحتى عندما يتم فهمه بشكل واضح في العهد الجديد أو في كتابات آباء الكنيسة، فلا يجب أن يكون الفهم المثبت هناك هو الفهم الوحيد لهذه النقطة". 2- "هذا الفهم المسيحي هو فهم ثانوي، فهو فهم من زمن لاحق لا شك أن السبب

[1] W. Baumgartner, Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau, Nr. 2/3, 11. Jahrgang, S. 37.

في تغيره هو وجود وجهة نظر مسيحية جديدة"[1]. كل هذه التأكيدات توضح أنه: " لم يتم اكتشاف مضمون أصلي لمكانة العهد القديم، وإنما التأكيد على مضمون جديد لها تكتسبه من الملكية الإيمانية المسيحية، إنه ليس تفسيرًا بالمعنى الدقيق للكلمة"[2]. وهذه الملاحظات داخل العهد الجديد تعد دليلًا حاسمًا ضد التفسير المسيحي للعهد القديم الذي قاده كارل بارت وفيلهلم فيشر: "إن لم يتم تقدير تلك النتائج فلا طائل من البداية من أجل فهم العهد القديم، ذلك الفهم الذي يوحد نتائج النقد التاريخي مع العقيدة القديمة للعهد القديم ككلمة مسيحية للرب، فيجب اعتباره فاشلًا، لأنه يسود بشكل ما اهتمام دوجماتي واهتمام عملي عند بارت، وبشكل مكتمل عند فيشر وهلبارد "[3]. لكن كيف يتصور باومجارتنر فهمًا صحيحا للعهد القديم؟، في قوله إنه لم يغض الطرف أو يتجاهل موجة الرفض، التي ثارت من التصور النازي عن العهد القديم موضحًا: "يسير طريقنا بين اختيارين أحلاهما مر: دوامة تشويه المكانة الشعبية ودوامة الجدلية التبشيرية"[4]. فأيهما يختار المرء؟ وتأتي الإجابة على النحو التالي: "لا يغض المرء الطرف عن الطبيعة الخاصة وصعوبات العهد القديم ويعي عندئذ انتمائه للكتاب المقدس. وبالطبع إنه حيز إضافي، يمكن ويجب أن يبحث كل فرد بنفسه عن طريقه، وعندئذ تمايز مجموعتان، الأولى تسير أكثر نحو اليمين، والأخرى نحو اليسار، حيث لا يمكن إساءة الحكم على العلاقات مع أنصار مذهب دراسة 'الثوابت' و'الليبراليين'"[5]... وهذا التعبير لباومجارتنر يتجنب أي إجابة واضحة.

طالما تمت الإشارة كثيرًا إلى ظهور توجه إصلاحي عام جديد أثر على علم اللاهوت فضلًا عن عن بارت وفيشر، فسوف يرسم المرء صورة دقيقة عن طبيعة

---

(1) A. a. O. S. 23.

(2) A. a. O. S. 23.

(3) A. a. O. S. 28.

(4) A. a. O. S. 29.

(5) A. a. O. S. 29.28.

هذا التوجه. وهذا ما حاول توضيحه إيمانويل هيرش في كتيب مثير بعنوان "العهد القديم وعظة الإنجيل" (1936) وقيادة وتوجيه هذا التوجه اللاهوتي الجديد. فطرحت تعاليم لوتر عن المملكتين على بساط البحث كمعيار تأويل صحيح تمامًا من خلال العهد القديم كله. فنقرأ : "طقس مسيحي للأنبياء الذي يمكن أن يعرض أقوالهم على الفاصل الفكري للمذهب البروتستانتي عن المملكتين وتُراقب كيف تتشكل إمكانيات الاعتماد الحالي بالنسبة لنا. ونظرا للاستعمال المتناقض لما يمكن أن يقال في المسيحية فقط عن سيطرة الرب التي تتحقق على الأرض وعلى الشعب والشعوب الأخرى، وفي نظر القوانين والتاريخ عن الأعمال الغريبة للرب ذات العمق المتناقض، التي تحمل كل الأقوال المسيحية عن مملكة الرحمة في ذاتها. فلم يتبق شيء آخر سوى الاعتراف أن أي عُرف مسيحي لكلمة الأنبياء في العهد القديم هو أيضًا مخصص للكلمة النبوية في العهد القديم"[1]. وبشكل أوضح عبّر عن الشرط الأساسي التأويلي في الفرضيات، التي نلخصها في خاتمة الكتاب كما يأتي: نكبة صلب عيسى المسيح وضع هذه الديانة الشعبية كذلك تحت الرفض الإلهي مثل كل الديانات القومية الأخرى. فتصور العهد الجديد عن مملكة الرب وعن المخلص يلغي راديكالية العهد القديم واليهودية. ومن خلال هذا يتباعد مسيحيًا الشعب والجماعة، وشريعة الشعب وإرادة الرب التي تجلب الخلاص، ويكتسب الجدل بين مملكة الرب ومملكة الدنيا مغزى آخر غير مسموع يهوديًا في العهد القديم. وفي نفس الوقت تطرح علاقة الفرد مع الرب الآن بشكل بحت على تلقي الإيمان الشخصي"[2]. ويرى هيرش في المقام الأول الفرق بين العهد القديم والعهد الجديد على النقيض التام من فليهلم فيشر. ويُعد هذا الفرق عميقًا ولا يمكن تجاوزه. ويستطيع منظم التعاليم عن المملكتين أن يصنع اتصالًا (أي إبراز الفارق بين كلا العهدين بشكل كامل). ولكن هذا الاتصال يحدث على الفور تحويلًا ثريًا بالنتائج لشهادة العهد القديم. ويتأكد من

---

(1) E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 1936, S. 13.

(2) A. a. O. S. 74.

ينشغل باهتمام بالكتّاب المهم لإيمانويل هيرش يلاحظ أن التفسير المعدل إصلاحيًا للعهد القديم ليس إصلاحيًا أصلًا. وتُراعى تعاليم المملكتين باعتبارها عنصر تأويلي جوهري للاهوت لوثر، لكن عندئذ لا يجب التغاضي عن كيفية معالجة لوثر نفسه لهذه التعاليم في العهد القديم (المبحث الرابع). ويضاف إلى ذلك الشيء الجوهري التالي: وهو أن هيرش ذهب إلى أبعد الحدود في الفرق بين العهد القديم والعهد الجديد ليس انطلاقًا من تصور أساسي مثالي بشكل مزدوج فقط، لكن بالإضافة لذلك قيّم هذه الازدواجية بمعنى جدلية الوجود التي انبعثت من كيركيجارد. وقد وضحت هذه العلاقات مباشرة من خلال الشعار الشيق، الذي قدم به هيرش كتّابه، وهو: "قد لا يكون واضحًا بما فيه الكفاية أن المسيحية ربما لها علاقة باليهودية، ولكن يمكن ملاحظة أن اليهودية هي بالنسبة للمسيحية هي من عُرفت بشكل سلبي بمساعدتها، وتشير بوضوح إلى أنها هي الوجه الآخر للاستياء. ولكن تنتمي اليهودية إليها، لأن هذه الدفعة المضادة تنتمي إليها، لأنه بخلاف ذلك تفقد المسيحية قوتها الجدلية... لا يستطيع المرء أن يشدد على هذا بقدر كافٍ، لأنه إذا صح التعبير سيجد المرء في المسيحية تقريبًا كل الانحرافات الدينية ترتبط حتى أن المرء قدم العهد القديم على نفس الخط مع العهد الجديد، وذلك بدلًا من أن يشترط العهد الجديد استمرار وجود العهد القديم، لكي يعرف خصوصيته الذاتية بالشكل السلبي المشار إليها. وبهذا المعنى لا يمكن فهم العهد الجديد بشكل صحيح بدون العهد القديم، لأن الوجه الآخر للاستياء هي علامتها الجدلية المميزة وتمييز لسموها الفكري"[1]. هذا هو كيركيجارد. ونشر هيرش في توجهه اللاهوتي الجديد خليطًا مزدوجًا إصلاحيًا جدليًا وجوديًا على رسالة العهد القديم. ويمكن التأكد بدهشة من أن رودلف بولتمان بحث عن توضيح لمشكلة العهد القديم في مقالاته عن العهد القديم على نفس هذا الخط الدقيق[2].

---

[1] S. Kierkegaard, Papirer 11/1, A 151, 1854.

[2] R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung, Glauben und Verstehen, II. Band, 1952, S. 162 ff.

اندلع الصراع الكنسي حول اللاهوت البروتستانتي في زمن التجربة والبحث. وانهارت مباشرة القوة المعادية من أضعف نقطة، وهي العهد القديم. لقد كان هناك إعداد للهجوم منذ فترة طويلة. وأشار رودلف أبراموفسكي في عرضه الممتاز "عن النزاع حول العهد القديم" إلى تشكل ثلاثة أعمدة من العرضُ، والتي تشكلت منذ فترة طويلة، والتي الآن في زمن "المملكة الثالثة/ الرايخ" قادت هجومها على نطاق كامل وهي: 1- المعاداة العنصرية للسامية (جوبيناو وكامبرلاين)، 2- الرفض القاطع للعهد القديم (فريدريش دليتش)، 3- المعرفة النقدية الشعائرية بأن نهاية المسيحية قادمة[1]. فتؤثر القوى المختلفة في الصراع ضد العهد القديم. وقدم ألفريد روزنبرج في كتابه عن" أسطورة القرن العشرين" الطلب التالي: "يجب إلغاء العهد القديم ككتاب دين للأبد. وقدم ثلاثة مبررات: 1- مكان قصص القوادين وتجار الماشية الغامضة في العهد القديم يجب أن تكون الأساطير والحكايات الإسكندنافية في وضوحها ونقائها، 2- إسرائيل، الشعب الذي تتراجع قيمته عرقيًا ويفتقد الضمير في مواقفه الحياتية، لا يمكن ولا يجب أن يكون موضع للإعجاب العام، 3- رب إسرائيل هو شبح طاغية نبع من فكر اليهود الديني المشوش.

اختلفت الآراء في علم اللاهوت والكنيسة. فمن ناحية ترى بعض الآراء أن الساعة قادمة للتخلص من عبء العهد القديم، ومن ناحية أخرى ترى بعضها أن علم اللاهوت والكنيسة ينطلقان نحو توجه جديد. ولا ينبغي أبدًا أن ينسى علم العهد القديم أن رافعي لواء النازية والمسيحيين الألمان ممن ينادون بديانة شعبية جديدة قادوا الكفاح ضد "عنصر العهد القديم الغريب" بأسلحة مستمدة من ترسانة بحثهم الخاصة. وكعار لا يقارن ظلت حقيقة أن علماء لاهوت العهد القديم وقفوا في معسكر من لم يستطع الاكتفاء بصب السخرية والاستهزاء على أسفار العهد القديم، وفي هذه الحالة ثار غضب. وبرزت مرة أخرى المواد الغريبة العديدة، التي استقبلها علم العهد القديم باعتبارها "عنصرًا حيويًا" في جسده. ولكن في نفس الوقت وضحت في وقت الحسم

[1] R. Abramowski, Vom Streit um das Alte Testament, ThR 1937, S. 65 ff.

علامات تجديد حقيقي. وما علّمه الأساتذة كارل بارت وفيلهلم فيشر الذين تولوا الرسالة الإصلاحية وجد صداه على المنابر. واكتشفت الكنيسة العهد القديم من جديد ككتّاب لشعب الرب الرحّال، الذي كان في طريقه لعبادة الأصنام والمحاكمات، ولكنه سمع واستقبل في طريقه دومًا من جديد صوت الإله الحي. فلا يمكن نسيان خُطب العهد القديم لفالتر لوتي، التي حظيت بأهمية كبيرة في صراع الكنيسة في ألمانيا"[1]. عايشت الجماعة المستمعة في زمن الفتن قوة كلمة العهد القديم. وهذا الحدث هو نقطة الذروة الفعلية للتوجه اللاهوتي إلى أهمية العهد القديم. وبالنسبة لعلم العهد القديم كما هو الحال بالنسبة للكنيسة البروتستانتية بأكملها هناك السؤال الحاسم: هل انطلقت في طريقها نحو هذه البحوث من هذا الحدث الإصلاحي أم جعلت من الأفكار والمبادئ القديمة شرطًا ساريًا لعملها.

تجب الإشارة في هذا الموضع إلى أطروحة كارستان نيكولايسن للدكتوراه التي قدمها في هامبورج بعنوان "الجدل حول العهد القديم في صراع الكنيسة" (1966)؛ ويمكن من رسالة الدكتوراه هذه استخراج مراجع أخرى.

كان التوجه اللاهوتي الجديد في علم العهد القديم أيضًا هو الموضوع المحدد في اللاهوت الكاثوليكي الروماني. وبدأ البحث التفسيري في الازدهار بين الحربين العالميتين. ويجب أن نبرز من سلسلة التفاسير بوجه خاص تفسير باول هاينش حول "سفر حزقيال" (1923)؛ ولنفس الكاتب "سفر التكوين" (1930)؛ وتفسير فريدريش نوتشر عن "النبي إرميا" (1934)؛ وتفسير هوبرت يونكر حول"سفر التثنية" (1933) وتفسير هركني عن "المزامير" (1936). وبدا أنه قد أراد الوصول إلى المكان الذي يرى مكانة معينة في تفسير العهد القديم وتأمينه. ولكن ثارت بشكل مفاجئ معارضة لتفسير النقد التاريخي. ولم تأت الاعتراضات والاحتجاجات من دوائر محافظة، بل جاءت من علماء وافقوا على المنهج، لكنهم كانوا غير راضين عن

---

[1] W. Lüthi, Die kommende Kirche, Die Botschaft des Propheten Daniel.

نتيجة التفسير. وهو ما عبر عنه مثلًا ب. نيكولاوس شنايدر في معالجته الصادرة في عام 1928 بعنوان "طرق وانحرافات التفسير الكاثوليكي للكتاب المقدس في العصر الحديث" عن معارضته لمنهج التفسير العقلاني، وطالب بالرجوع عن الموقف الذي يدافع عن المسيحية، وتمنى بدلًا من ذلك بتوجه أقوى إلى تفاسير موضوعية أكثر إيجابية. وينص شعاره على"مقدمات أقل، مزيد من التعليقات، ومزيد من معالجة القضايا العظيمة" (ص243). وصدرت بعد عام 1928 التفاسير، ولكن ظلت هناك بقية من السخط الجدير بالانتباه.

بدأ أوجستين بيا الحديث، ويُعد نقده لتفسير باول هاينريش الشهير مثالًا نموذجيًا على الاضطراب الذي لم يهدأ. ففي "مجلة الكتاب المقدس" (العدد16، 1935) أشاد بيا بالمعرفة الموضوعية وإبراز الوقائع التاريخية لدى علماء العهد القديم الألمان وأضاف قائلًا: "ولكن هذا التعليق رغم كل الاعترافات به وتقدير قيمته الكبيرة، التي يقدمها لنا، لن يُرضي أحدًا" (ص457) ما هو السبب؟ كتب بيا ما يلي: "يبدو لنا أن الكاتب أسير تصور ومنهج يراه المرء كما لو كان وضعية ما قبل الحرب" (ص457)، ووضح المقصود كما يلي: تفاعل هاينش بقوة مع مشكلات النقد النصي والنقد التاريخي وتاريخ الدين، لكنه بخلاف ذلك أهمل بحث المحتوى اللاهوتي. ويعني الأمر حرفيًا: "المحتوى الديني الحقيقي....، وأهميته (المرتبطة بالمعرفة السابقة للكتاب المقدس) لتاريخ قيادة إسرائيل والبشرية من خلال إله خالق للتاريخ وقائد للتاريخ، والجوهر والطبيعة الخاصة وتفرد هذا الإله، والشخصية القيادية لموسى في تنوعها النفسي وعمقها الإنساني، وخلق وتشكيل شعب الرب بأهدافه ووسائله وصعوباته، كل هذه هي أسئلة تم رؤيتها وتم تناولها بشكل أقوى وتم عرضها بشكل منهجي".

يستطيع المرء أن يفهم هذه الملاحظات النقدية لـ: بيا بشكل صحيح عندما تُقيّم في سياق حركة الكتاب المقدس التي اندلعت بعد الحرب العالمية الأولى في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والتساؤل العملي عن كلمة الحقيقة في الكنيسة في ضوء مطالب

علماء الكتاب المقدس. ويجب أن يتناول التفسير "المحتويات اللاهوتية" ويُخبر بها. لقد حذر هوبرت يونكر قائلًا: أي عمل لاهوتي للوعظ (مثل معالجة كارل رانر من سنة1937) يجب أن يشمل ويحدد علم اللاهوت بأكمله. وكان يخشى من أن تميل الكفة مرة أخرى إلى الجانب الآخر: "العرض اللاهوتي للعهد القديم اتخذ الفهم اللغوي والموضوعي للنص من كل الجوانب كشرط مسبق. فبدون تناول لغوي وتاريخي شامل لنص العهد القديم كنا سنقع في خطر أن يتم بدلًا من لاهوت صادق للعهد القديم، استحضار كلام لاهوتي سطحي وعام عن العهد القديم، وهو خطر لا يوجد سبب حتى اليوم للتحذير منه بشكل شامل"[1].

---

[1] H. Junker, Die Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft i. d. kath. Theologie, PBon 49, 1938, S. 55.

الفصل السادس عشر

مشكلات واتجاهات البحث الحديث

94. علم الآثار واكتشافات النص

حظي علم الآثار في الـ30 سنة الأخيرة بمكانة أقوى ودائمة في علم العهد القديم. فقد قُيمت نتائج التنقيب والاكتشافات المتنوعة بشكل منهجي. وبرز في الشرق علماء الآثار الأمريكيون والإنجليز بجانب علماء الآثار الفرنسيين. وتحولت مجلة "نشرة المدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية" إلى مجلة إخبارية رائدة. فأصدرت مجموعات كبيرة تعرض ثمار الأبحاث الأثرية بشكل واضح. وتقدم أعمال و. ف. ألبرايت[1] وك. جالنج [2]ومارتن نوت[3] مدخلًا ممتازًا في فهم الدراسات الكلاسيكية ونتائجها. كما عُني هربرت هاج على نحو خاص بعلم الآثار وذلك في عمله الضخم "قاموس الكتاب المقدس" (1968[2])، وعرض في الملحق (الإضافة 1) "الحفريات في فلسطين".

أسس و.ف. ألبرايت في الولايات المتحدة مدرسة في الآثار والعهد القديم، وبرز من هذه المدرسة كل من: ج. إي . رايت، وف. م. كروس، وج. برايت وآخرون. وقد حظيت هذه المدرسة بحضور دائم في الجامعات والكليات الأمريكية. بالإضافة لذلك تمتعت شخصية ألبرايت الموسوعية والقوية والجديرة بالاحترام، باحترام شديد في عالم التخصص على المستوى الدولي. ويمكن تسمية كتابه "من العصر الحجري إلى العصر

[1] W. F. Albright, The Archaeology of Palestine and the Bible, 3. Aufl. 1935. Ders, From the Stone Age to Christianity, 2. Aufl. 1946 (deutsche Übersetzung: Von der Steinzeit zum Christentum, Sammlung Dalp, 1949). – Ders, Archaeology and the Religion of Israel, 2. Aufl. 1946. – Ders, The Archaeology of Palestine, 2. Aufl. 1951

[2] K. Galling, Biblisches Reallexikon, 1937. – Ders, Textbuch zur Geschichte Israels.

[3] M. Noth, Die Welt des Alten Testaments, 4. Aufl. 1962.

المسيحي" بأنه العمل الأهم والأكثر تميزًا لعالم أمريكي متخصص في العهد القديم ، فهو لا لا يعرض فقط لآفاق تاريخية وأثرية واسعة، لكنه يكشف في الوقت نفسه عن توجه علمي في التاريخ الفكري والأساس العقائدي الذي يحدد الحياة العلمية. ويعرض ألبرايت الموقف الأيديولوجي -مقتبس طبقًا للترجمة الألمانية- على النحو التالي: لتفادي سوء الفهم تجب النصيحة بالتعرف على الموقف الأيديولوجي للمؤلف. وذلك فيما يخص طبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها عن العالم المادي، وأنه من أنصار المنهج الوضعي، وهذا يعني أنه يعتقد أن معرفة العالم المادي، بما في ذلك على سبيل المثال علم الوراثة وعلم النفس والتاريخ الفكري، لا يمكن أن تكون ممكنة إلا عندما يطبق المرء مناهج العصر الحديث العلمية ويعمقها. وبالنسبة له يعني العالم المادي والحياة اليومية الإنسانية مجرد أساس معروف بصورة ضئيلة للعالم الروحي البحت، حيث إن الإنسان اليوم بدون إله في موقف أكثر حيرة عن ذي قبل. والعلم الوضعي ليس لديه سوى القليل عن هذا العالم الغيبي ليقوله. وهنا يستطيع الرب أن يتحدث إلينا من خلال قوة دفع التاريخ والتصور البديهي للفرد" (ص6 والصفحة التالية). ثم أصدر ف. و. رايت كتابًا عن "علم آثار الكتاب المقدس" (1957[1]، وترجمة ألمانية 1958) عرض فيه التاريخ الكتابي وفق نتائج الحفريات والمعرفة الموضوعية والخبرات العملية عنها . ويجب ذكر العالم لانكاستر هاردينج من علماء البحث الأثري الإنجليزي. وقد كان في فلسطين لأول مرة في عام 1932، وأدار البحث الأثري من عام 1936 إلى عام 1956 "باعتباره أمينًا"(مديرًا) لآثار الأردن. ومما يدل على معرفته الجيدة بالبلد لأعوام طويلة كتابه عن "آثار الأردن" (1959، وبالألمانية 1959). ولاقت حفريات ميس كاثلين كينيون التي قامت بها في أريحا (حفريات في أريحا) وفي القدس اعترافًا دوليًا. ويعد كتابها عن "علم الآثار في الأرض المقدسة" (1965[2]، وبالألمانية 1967) أحد أفضل العروض في علم آثار فلسطين. ونذكر من بين علماء الآثار الفرنسيين الأسماء التالية: ف. و باد، الذي قام بالحفر في تل نسبح، وندين له بالفضل في تقارير الحفريات العديدة، وأندريه باروت، الذي أسفرت أبحاثه الأثرية طيلة حياته عن ثلاثة مجلدات هي (دفاتر آثار الكتاب المقدس، طوفان سفينة نوح، العهد الجديد والعهد القديم 1953، بالألمانية 1955-57)؛ ولُ. هـ. فينس، الذي ألف بالتعاون مع م. أ. ستيف الكتاب الضخم حول "أورشليم في العهد القديم" 1954-56 وورولاند دى فو الذي قام بالحفر في تل الفراح ونشر الكتاب القيم حول "مؤسسات

العهد القديم" (1958[1]، 1960[2]، وبالألمانية 1960[1]، 1962[2]). وبرز بجانب نيلسون جلوك بوجه خاص يجائيل يادين، في مجال علم الآثار اليهودي-اليهودي، وتتبع المتخصصون بلهفة حفرياته في مجدو، وقدم أبحاثه في ماسادا في المجلد الرائع "ماسادا"(1966، وبالألمانية 1967).

لقد وجه العلماء المتخصصون في الآثار في عام 1929 الاهتمام إلى البدء في أعمال التنقيب المهمة، فبدأ العالم الفرنسي كلود ف. أ. شيفر الحفر في التل المتهدم-راس شمرا- على الساحل السوري الشمالي، وحدثت الاكتشاف هناك مصادفة، وقد كشفت بقايا ألواح من تل العمارنة ونصوص مصرية عن وجود مدينة أوجريت[1]. ففي البداية اكتُشفت نصوص ألواح حجرية عديدة بخط مسماري من تسع وعشرين علامة أُنتشلت من بين الأنقاض، وكانت النصوص غير مفهومة، ولكن أمكن فك رموزها بشكل سريع للغاية[2]. وسُميت اللغة الكنعانية القديمة المكتشفة باسم "اللغة الأوجريتية"[3]. وبالتدريج ظهرت صورة واضحة عن مضمون هذه الوثائق القديمة والقيمة بعدما زاد عدد نصوص الألواح الحجرية بشكل كبير، واشتمل معظم النصوص على طقوس وملاحم طقوسية وأسطورية، واكتُشفت أيضًا نصوص إدارية من السجل الملكي، بالإضافة إلى ذلك اكتُشفت بالمصادفة أيضا تماثيل معدنية وحجرية ونقوش بارزة لعدد من الآلهة الذكور والإناث وكمية كبيرة من السلع الاستهلاكية، وظهرت فجأة الآلهة بعل وعشتروت وآيل التي كانت معروفة في العهد القديم باعتبارها أعداءً ليهوه[4]. وبدأ الحفر أولًا في الجزء الشمالي الشرقي من التل حيث اكتشفت المعابد

---

(1) انظر:

- O. Eißfeldt, Bestand und Benennung der Ras-Schamra-Texte, ZDMG 96, 3, 1942. – Ders., Die Bedeutung der Funde von Ras Schamra für die Geschichte des Altertums.
- Fortlaufende Ausgrabungsberichte in der Zeitschrift „Syria" Außerdem C. F. A. Schaeffer, Ugaritica, 1939.

(2) H. Bauer, Das Alphabet von Ras Schamra. Seine Entzifferung und seine Gestalt, 1932.

(3) C. H. Gordon, Ugaritic Literature, 1949.

(4) A. S. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, 1952.

الكبيرة لبعل وداجان وكذلك المكتبة الرئيسية، وبعد ذلك امتدت الحفريات إلى الجزء الشمالي الغربي قبل اندلاع الحرب في عام 1937. واقتُطعت مجموعة من منشآت الاسطبل ودار الأسلحة والأرشيف والقصر. كما ظهرت وثائق رسمية عن النظام القانوني والاجتماعي، وكذلك عن النظام الاقتصادي. وقد توقفت الحفريات عام 1939، ثم استؤنفت مرة ثانية في عام 1949.

تعد القيمة التاريخية الثقافية والتاريخية الدينية للاكتشافات في راس شمرا كبيرة جدًا. فقد تعرفنا بشكل أكثر وضوحًا من خلال الأبحاث الجديدة لتلك الحضارات التي أثرت على الثغر السوري القديم. حيث اطلع علم العهد القديم بوجه عام على عالم الديانة الطبيعية السورية الكنعانية وطقوسها وعبادتها، حتى وإن كانت اللغة الأوجريتية القديمة بعيدة نسبيًا عن مسرح أحداث تاريخ بني إسرائيل، لكن اكتُشفت عادات وخصوصيات دينية ذات دلالة كبيرة في فهم أصل الشعب الكنعاني السوري. فركز فالتر باومجارتن في سلسلة مقالات متميزة على العلاقات المتنوعة بين راس شمرا والعهد القديم[1]. وقد ساعدت نصوص راس شمرا بشكل أساسي على تفسير الأشكال الطقوسية الأولى والتعبدية الفردية التي تظهر في العهد القديم.

> وجد مجال البحث في العهد القديم، خاصة فيما يتعلق بـ "مملكة الرب الذي سنتناوله في المبحث 97 من عرضنا، إمكانيات جديدة من خلال اكتشاف نصوص اللغة الأوجريتية. وتناول فرنر ه . شميت أصل التحديد الملكي ليهوه في كتابه عن "مملكة الرب في أوجريت وإسرائيل" (1966). ويتضمن هذا الكتاب المزيد من الكتابات حول مسألة علاقة العهد القديم بالديانة الأوجريتية (ص98 والصفحتين التاليتين).

[1] W. Baumgarmer, Ras Schamra und das Alte Testament, ThR NF 12, 1940, S. 163-188; 13, 1941, S. 1-20, 85-102, 157-183. Vgl. auch R. Dussaud, Les Decouvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 2 ed. 1941. J. Gray, Cultic affiniries between Israel and Ras Shamra, ZA W 1949/50.

في الأعوام 1933-1938 قام علماء فرنسيون بحفريات أخرى هائلة النتائج في تل الحريري، ماري القديمة[1]. فظهرت في صورة جديدة فترتان من تاريخ الشرق الأدنى القديم، هما زمن السلالة المبكرة السابقة على أسرة أكد والزمن البابلي القديم لأسرة حمورابي[2]. وقد عُثر على بقايا الأرشيف الرسمي في قصر الملك زمري ليم في ماري. وأمكن انتشال حوالي عشرين ألف لوح فخاري، ولأن زمري ليم في ماري كان معاصرًا لحمورابي، فأسهمت مراسلاته السياسية مع الحاكم البابلي القديم في فهم جديد لتاريخ الشرق القديم[3]. وأُعيد تصويب التسلسل الزمني للتاريخ بأكمله بشكل جذاب. فحمورابي، الذي كان المرء يضعه حتى ذلك الحين في زمن عام 2000 قبل الميلاد، تم تأريخه الآن من عام 1728 حتى عام 1686 قبل الميلاد. وقد ظهرت أنقاض دول لم لم يعرفها المرء على الإطلاق حتى ذلك الحين. فاكتشافات مدينة ماري على نهر الفرات الأوسط تشكل أهمية خاصة للعهد القديم، حيث ألقت ضوءً جديدًا على التاريخ المبكر للآراميين. كما أشارت نصوص مدينة ماري إلى وجود جماعات بدوية. وكان اسم أخطر وأشهر جماعة هي جماعة بنو يمين، وكان قائدهم يُسمى "دَوِدم". وتُعد هذه تشابهات مفاجئة للأسماء في العهد القديم. ومازلنا ننتظر النتائج التي يمكن أن نستخلصها بالطبع من هذه التشابهات في الأسماء. فالجدير بالملاحظة أن إبراهيم طبقا لموروث العهد القديم قد ارتحل إلى فلسطين من حاران، أي بالضبط من منطقة "البنيامين" القديمة. وتسهم نصوص مدينة ماري أيضًا بتفاصيل كثيرة حول الثقافة والدين والتاريخ في العهد القديم.

---

[1] Archives royales de Mari I-„·V Musee du Louvre, Departement des antiquites orientales. Textes cuneiformes XXII-XXVI (1946, 1947, 1948, 1951) und: Archives royal es de Mari publiees sous la direction de A. Parrot et G. Dossin J. V (1950···1952).

[2] انظر: W. v. Soden, Das altbabylonische Briefarchiv von Mari, WO 1948, S. 187 ff

[3] C. F. Jean, „Hammurapi" d'apres des lettres inedites de Mari, Revue d' Ass. XXXV, 1938, p. 107 ff.

اقترب علم الآثار أثناء الحفريات في راس شمرا وماري من فلسطين. وفي بدايات القرن العشرين عندما صارت الاكتشافات في بلاد الرافدين ومصر ملء السمع والبصر، لم يكن أحد يظن في يوم من الأيام أن علم الآثار سيكتشف روابط لصيقة ومدهشة مع عالم بني إسرائيل. فالموازنات التي تجري حتى الآن لعلم العهد القديم في إطار البحث الأثري، لها أهمية لا تقدر بثمن لفهم العهد القديم[1]. وكتب مارتن نوت عن ذلك في كتابه "تاريخ بني إسرائيل" قائلا: "إن التوصل إلى العالم التاريخي للشرق القديم القائم بنجاح غير مسبوق منذ أكثر من قرن والذي رافقته اكتشافات غير متوقعة لا حصر لها، قد أوضح خلفية تاريخ 'بني إسرائيل'، والتشابك اللصيق لتاريخ 'بني إسرائيل' مع الحياة المتنوعة والحركات المتعددة في تاريخ الشرق القديم، كما قدم مادة مقارنة ثرية لأحداث تاريخ 'بني إسرائيل'، لدرجة أن تاريخ بني إسرائيل ككل وبالتفصيل لا يمكن عرضه الآن بدون معرفة تاريخ الشرق القديم. ولا يوجد أي جزء في تاريخ بني إسرائيل لا يرى بمعزل عن خلفية الشرق القديم. ولكن لم تخضع شروط تلك المعرفة للبحث في ظل حركة الأحداث في الشرق القديم، ولا يوجد شيء في بيئة بني إسرائيل إلا ويمكن مقارنته بنظيره في الشرق القديم. وقد أظهرت هذه الروابط المتعددة الأحداث التاريخية في إسرائيل بأوضح صورة ومكنتنا من فهم أخبار الموروث التاريخي في العهد القديم في سياقاتها التاريخية الواسعة وفي حقيقتها بشكل أفضل. وفي كثير من الأحيان خرجت مقارنات مثيرة للدهشة، ورغم كل ذلك تحظى الأخبار التاريخية في العهد القديم من جديد بالاهتمام والجدية"[2].

وعندما اكتُشفت وثائق الجنيزا في القاهرة القديمة في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، رأى علم العهد القديم نفسه مُجبرًا على موقف مختلف تجاه تاريخ النص العبري على وجه الخصوص، الذي كان سائدًا في هذا الوقت، وحظي باهتمام أقرب

(1) J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 1950.

(2) M. Noth, Geschichte Israels, 2. Aufl. 1953, S. 10.

لاهتمامات التقاليد الماسورية. وكان الإنجاز الأول البارز لباول كاله تقييم كل المخطوطات المتاحة لتنقيح النص على نطاق واسع. وكان من الصعب إنجاز ذلك لأنه بعد الحرب العالمية الثانية اكتُشفت لفائف جلدية قديمة بها نصوص عبرية في مغارة بصحراء يهودا بالقرب من البحر الميت[1]. فقد اكتشف راعي ماعز من قبيلة بدوية عربية فلسطينية في أسبوع الفصح فتحة كهف ضيقة، استطاع الدخول إليها. ووقف أمام أواني فخارية حُفظت فيها اللفائف الجلدية بطريقة لا يتسع المجال لوصفها هنا. وقد وصلت أجزاء من هذه اللفائف إلى ملكية دير سانت ماركوس السرياني الأرثوذكسي في بيت لحم، ووصلت أجزاء أخرى إلى الجامعة العبرية في القدس. وسلّم رئيس دير سانت ماركوس الاكتشافات إلى المعهد الأثري الأمريكي في القدس، ومن هناك وصلت إلى أمريكا وبُحثت بالتفصيل ونُشرت في عدة طبعات. وبالإضافة إلى مخطوط سفر إشعيا يمكن بوجه خاص ذكر تفسير سفر حبقوق وكتابات عن الفرق اليهودية المختلفة[2]. وعلى الفور اكتسب بحث النص العبري آفاقًا جديدة. فاكتشافات ما قبل الماسورا فتحت إمكانية الاعتراف بأنواع قيّمة من النصوص. ويُعد إثراء معرفتنا بالنص مهمًا للغاية،

---

(1) المراجع الهامة في هذا:

W. Baumgartner, Der palästinische Handschriftenfund, ThR NF 17, 1948/49, S. 329 ff.; NF 19, 1951, S. 97 ff. A. Dupont-Sotmer, Apercus preliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte, 1950. K. Schubert, Die Texte aus der Sektiererhöhle bei Jericho (Altr. Studien, F. Notseher zum 60. Geburtstag), 1950, S. 224 ff. P. Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, 1951. G. Molin, *Die* Rollen von 'En Fesdicha und ihre Stellung in der jüdischen Religionsgeschichte, Judaica 7, 1951, S. 161 ff. J. J. Stamm, Die neu entdeckten hebräischen Handschriften, Kirchenblatt f. d. reform. Schweiz, Jan. 1953, S. 2 ff,, S. 18 ff.

(2) The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, edited For the Trustees by M. Burrows with the assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee. Vol. I: The Isaiah Manuscript at the Habakuk Cornmentary, 1950. Vol. II: Plates and Transcription of the Manuel of Discipline, 1951. H. Bardtke, Die Handschriflenfunde am Toten Meer, 1953. K. Elliger, Studien zum Habakukkommentar vom Toten Meer, 1953.

خاصة لأن مخطوطات الكتاب المقدس العبرية المعروفة حتى ذلك الحين عن الزمن الأقدم لم تكن تضم أي خيارات حقيقية، ودخلت جميعها في مقاربة مع نص الكتاب المقدس المخبئ من السلطة سنة 100 بعد الميلاد. ويوجد في خلفية عملية المقاربة هذه قانون أساسي لطريقة الموروث الكنسي اليهودي، التي تردد صداها في كلمات في التلمود: لا يجوز لأحد أن يحتفظ في بيته بنص كتابي غير صحيح أكثر من ثلاثين يوماً. ووفقاً لذلك فيجب أن يتم تعديل جميع النصوص بالنص الأساسي القانوني الموثوق به. وبهذه الطريقة اختفت كل الأنواع القديمة. ولكن اشتهر الآن مخطوط سفر إشعيا، الذي يعود تاريخه إلى سنة 100 قبل الميلاد تقريباً، وهو نص كبير الحجم يسبق النص الماسوري، والذي يختلف كثيراً عن النص الأساسي السائد المكتوب سنة 100 بعد الميلاد تقريباً. وأكدت الاكتشافات والتخمينات الحرة أنواع النسختين[1] . كما وفرت كتابات الفرق اليهودية مادة ممتازة عن الحياة الدينية لليهودية[2]، وفتح المجال أمام أطر جديدة لم تكن معروفة حتى ذلك الحين، وتطلب الأمر أبحاثاً تفصيلية أخرى لرسم خطوط ربط كثيرة[3] وأثْرَت الشروط التفسيرية للعهد القديم والعهد الجديد.

كما أسفرت اكتشافات الشرق الأدنى القديم عن تحول معتبر فيما يتعلق بالفهم اللاهوتي للعهد القديم. فقد وصف مارتن نوت في مقاله عن "صورة العبد في العهد القديم" التاريخ الأحدث لعلم العهد القديم بالجمل التالية: "لا يمكن بسهولة تقييم أهمية معرفة العالم الكبير للشرق القديم بالنسبة لعلم العهد القديم. وإذا كان الأمر يدور حول

---

(1) M. Burrows, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 111, 1948, S. 16 ff. 0. Eißfeldt, Varianten der Jesaja-Rolle, ThlZ 1949, Sp, 221 ff. F. Notseher, Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaja, VT I, 1951, S. 299 ff.

(2) H. Wildberger, Die "Sektenrolle" vom Toten Meer, Evgl. Theo!. 1953, Heft 1/2, S. 25 ff. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 1955.

(3) في مجال البحث اللغوي والقواعد قام ر. ماير بتقييم الاكتشافات الجديدة، انظر:

R. Meyer, Zur Sprache von Ain Feschcha, ThLZ 1950, Sp, 721 ff. Ders., Hebräische Grammatik (Sammlung Göschen) I. 1952, II. 1955.

أي عمل تفصيلي لغوي أو تاريخي أو حول المشكلات الأساسية الأخيرة للتفسير الموضوعي العام للعهد القديم، فسوف نضع في حسباننا حقيقة أنه تظهر في كل مكان الأدلة في العهد القديم على خلفية الشرق القديم. ومن تلك الناحية فقد تغير الموقف العلمي منذ ظهور أعمال يوليوس فلهاوزن الشهيرة. وبالطبع تسير النتائج التي نتجت عن هذه الأعمال في اتجاهين مختلفين.فمن جهة حظى مضمون العهد القديم، الذي لم يعد الآن منعزلًا، بل يظهر مرتبطًا بخيوط عديدة مع بيئته، بتأكيد أو توضيح أو تفسير جديد في عدد هائل من الحالات أمام منتدى المعرفة الإنسانية، وفي نفس الوقت وعلى الجهة الأخرى أظهر أيضًا الشرط الإنساني والتاريخي اللامحدود لواقعية كلمة العهد القديم "[1]. وتلخص هذه المعرفة الأخيرة النتيجة الإجمالية لبحث النقد التاريخي بمعناه الجوهري كما يلي: ظهر الشرط الإنساني والتاريخي الواقعي واللامحدود لكلمة العهد القديم.

95. علم المدخل والبحث الحديث في الأسفار الخمسة

عرّف علم المدخل في العصر الحديث نفسه بأن موضوعه يتمثل في أهمية ربط أعمال النقد الأدبي وتاريخ الأدب معًا. ففي عام 1934 نشر أوتو أيسفلت كتابه "مدخل إلى العهد القديم" (1964[3])، وهو عمل ركز على هذه المهمة بطريقة مميزة. ورغم أن أيسفلت ارتبط من الأساس بمنهج بحث النقد الأدبي الدقيق لمدرسة فلهاوزن، فقد أوضح في ضوء الخطر الذي شكله هرمان جونكل بإثارته لتاريخ الأدب التركيبي- الخلاق قائلًا: "إن طلب جونكل مبرر بدرجة كبيرة. فالملاحظات المنهجية عن الأنواع الأدبية، وعرض النماذج الموجودة في العهد القديم ومقارنتها بنماذج شبيهة في آداب أخرى، بما فيها تلك المجاورة لبني إسرائيل قد تسهم في الكشف عن الكثير مما خفي على التحليل النقدي، ويتخلص هذا المنهج نفسه من الحقائق العشوائية في تقاليدنا ولا يكترث بنعيم محتمل في ثنايا الأدب، ولا يحاول فهم الأدب الموروث

---

[1] M. Noth, Von der Knechtsgestalt des Alten Testaments, Ev, Theo. 1946, S. 302.

لدينا، أو الحياة الحادثة قبله أو في ظله ونسج الحكايات والأساطير والغناء"[1]. بهذه الجمل قعّد أيسفلت لكتابه "مدخل إلى العهد القديم" من خلال عرض أصغر أشكال الخطاب وأصغر الوحدات، والتي عُرضت في مرحلة ما قبل الأدب في "موقفها الحياتي"[2]. ثم تبع ذلك التحليل الأدبي في تناول أسفار العهد القديم كل سفر على حدة، بالتوضيح المميز الذي أعطاه عادة علم المدخل للأجزاء القانونية. وعُرضت بشكل تفصيلي وشامل قضايا الأسفار الخمسة على وجه الخصوص.

وأثناء الطبعة السادسة ظهر كتاب "مدخل إلى العهد القديم" لـ أرتور فايزر، وقد كان رئيس تحرير سلسلة تفسير "العهد القديم بالألمانية" ومفسر أسفار الأنبياء الاثني عشر والمزامير وسفر إرميا وسفر أيوب. وأراد فايزر في مقدمته أن يربط معًا أسلوب منهج تاريخ الأدب بأسلوب منهج تحليل النقد الأدبي. وأوضح: "تكمن المهمة الحالية لعلم مدخل إلى العهد القديم في الربط بين التحليل والتركيب. وسيتخلى تاريخ الأدب قليلًا عن رؤيته لنشأة العهد القديم للتحليل النقدي للأسفار كل سفر على حدة، فيحقق التحليل هدفه عندما يمكن ترتيب نتائجه الفردية في عملية شاملة للتطور التاريخي ومن هناك يحظى مكانه التاريخي بمغزى حيوي"[3]. ويمثل إ. إنجنل رأيًا مختلفًا تمامًا في كتابه عن "مدخل إلى تاريخ موروث العهد القديم" (1945). فتتبع عناصر وتحقيقات س. هـ. نيبرج ووسعها للغاية، وتوصل إلى التصور التالي: "توورثت حكايات العهد القديم عبر قرون شفهيا، وبهذه الطريقة تم حفظها وإنقاذها أثناء السبي". وقد انضم إنجنل أيضًا إلى رأي هـ. بيركلاند (عن جوهر الموروث العبري، 1938)، فيما يتعلق بالنبوة حيث افترض إنجنل وجود موروث شفهي محدد بنمط معين من الشعائر، خلافًا لما أقره إي . نيلسن وج . فيدنجرن. فبينما اعتنق نيلسن فرضيات نيبرج وعدّلها (الموروث الشفهي، 1956[2])، وضع فيدنجرن في حسبانه

---

[1] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 4.

[2] A. a. O. S. 8 ff.

[3] A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl. 1948, S. 13.

التثبيت الكتابي للنصوص في زمن أقدم، واعتبر التناقل الشفهي ممكنًا فقط في حالات استثنائية (التناقل الشفهي والأدب المكتوب بين العبرانيين في ضوء الأدلة العربية...، المركز الأمريكي لبحوث الشرق، كوبنهاجن 23، 1959، ص201 والصفحتين التاليتين). والجدير بالذكر أن علم المدخل الإسكندنافي- وهذا ينطبق بوجه خاص على إي. إنجنل- أبدى استياءه الشديد من أسلوب النقد الأدبي في كل الأبحاث المنطلقة من فلهاوزن.

بالعودة إلى قصة إصدار إرنست سلين كتاب "مدخل إلى العهد القديم" لأول مرة في عام 1910. نجد أن سلين المعروف باستعداده لتفنيد الفرضيات المطروحة وتعديلها عدة مرات ترك في الطبعة السابعة، التي عملها بنفسه، ما يعكس مرونة تصوره القائمة دائما على أساس الظروف المحافظة على طبيعة أدب العهد القديم وتاريخه. وقد اعتنى ل. روست بالطبعة الثامنة. وشهدت الطبعة العاشرة التي قام بها جيورج فورر تغييرًا وتوسيعًا عميقًا للكتاب التعليمي المقتضب ، وقد عبر عما كان يبرره سيلين في السابق شكليًا فقط. وقدم فورر أبحاثه الخاصة ووضع فرضية جديدة في مسألة الأسفار الخمسة، سنشير إليها لاحقًا. والحقيقة الجديرة بالذكر هي أن فورر تردد تجاه بحث تاريخ الشكل، فقد رأى أنه يمكن الميل فيه إلى "الأحادية والانعزال"[1]، ومع ذلك سعى لتنسيق ودمج المناهج والاتجاهات المختلفة...، لكي يمنع بهذا الأسلوب تجاور أو مواجهة الاتجاهات المختلفة ويواصل تشكيل علم المدخل بشكل طبيعي"(ص31). ويميز هذا الاتجاه تقريبًا كل المقدمات الظاهرة في البحث العالمي. ويجب مراعاة حقيقة أن كلاوس كوخ في كتابه "ما هو تاريخ الشكل؟" قد عرض نتائج ومناهج بحث تاريخ الشكل التي بررها جونكل (1967[2]) وقادها إلى طرق جديدة لتفسير الكتاب المقدس.

---

[1] G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 10. Aufl. 1965, S. 28.

إن نظرة على كتب "مدخل إلى العهد القديم" تعطي الصورة التالية: باللغة الألمانية: ك. كول "نشأة العهد القديم (1953). وباللغة الهولندية ته. ك. فريتسن "الأسفار الإسرائيلية القديمة" (1948)، ولنفس الكاتب "أدب إسرائيل القديمة" (1961). وباللغة الإنجليزية و .أو . أوسترلاي وته . هـ . روبينسون "مدخل إلى أسفار العهد القديم" (1934، 1958[3]). أ. بنتسن "مدخل إلى العهد القديم" (1948/ 1949، 1959[8])، قارن أيضًا: "مدخل إلى العهد القديم" (1941). ج. و. أندرسون "مدخل نقدي إلى العهد القديم" (1959). أي. أ. باور "أدب العهد القديم في تطوره التاريخي" (1922، 1962[3]). س.ساندمل "الكتاب المقدس العبري. مدخل إلى أدبه وأفكاره الدينية" (1963). ونذكر علم الكتاب المقدس في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في فرنسا: ي .كوبن "مدخل إلى بحث تاريخ العهد القديم" (المجلد الأول 1938، 1942[3]، المجلد الثاني 1950، المجلد الثالث 1944، 1950[2]). أ. روبرت وأ . فيلو "مدخل إلى الكتاب المقدس. توم أ. "مدخل عام ، العهد القديم" (1957، 1959[2]، وبالألمانية 1963). وتجدر الإشارة إلى حقيقة أن المجمع البابوي للدراسات اتخذ قرارًا لإدانة الكتاب المذكور في الحادي والعشرين من أبريل 1958. وهذه الإدانة جديرة بالملاحظة حيث إنها بدأت بعد نشر فان هوناكر مخطوطات عن مسألة أسفار موسي الخمسة كان قد اكتشفها كوبن (1949) ووجدت رواجًا في البحث، ودُعم بمنشور " الروح المقدسة في فيضها"Divina inflante Spiritu (1943) واستطاع فرض نفسه أيضًا في المعهد البابوي للكتاب المقدس تحت تأثير أ.بيا. وواجه تسيجلر في تقرير شيق عن الكتاب المدان لروبرت والمقال اليومي بالكتاب المحافظ والمتمثل في أسفار موسى الأصلية ، وكتاب ب . ماريباني "مدخل إلى الأسفار المقدسة في الكتاب المقدس" (1958). وكتب: "كتاب المدخل الفرنسي تمت مراجعته بدقة في الحادي والعشرين من أبريل 1958، وذلك بوجه خاص لأنه لا يمكن رؤية طريقة تأنيب على أرض الواقع للوصايا التربوية، قارن أيضًا "رؤية L'Osserv"، روما، الثاني من يوليو 1958، صفحة العنوان. وربما لا يمكن القول إن المدخل كتاب تعليمي مناسب لدارسي اللاهوت. المذنبون في هذا ليسوا هم مؤلفيها العلماء، بل رجال مثل ماريباني، الذين فاتهم أن يمهدوا لمستمعيهم- للعهد القديم- بطريقة مناسبة أنهم قادرون على جعل نتائج النقد الأدبي الحديث مثمرة لمعرفة جوهر الكتاب المقدس" (مجلة الكتاب المقدس، العدد الرابع، 1960، ص152). قارن أيضًا فلاتر باومجارتنر "تحول علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني: مجلة عرض لاهوتي ، العدد 31 (1965/66)، ص1 والصفحتين التاليتين.

يتميز التطور في مجال علم المدخل بالتفصيل بشكل أوضح في بحث الأسفار الخمسة. ويمكن أن نكتشف بوضوح شديد في هذا المجال أسلوب عمل النقد الأدبي وتاريخ الشكل. فهنا تجدر الإشارة في البداية إلى كتاب يمكن عده اكمالًا لأسلوب بحث تحليل النقد الأدبي، هذا الكتاب هو كتاب أوتو أيسفلت "ملخص الأسفار الستة" (1922). وقد بُذل في هذا الكتاب محاولة التثبيت الدقيق لنتائج تحليل النقد في تركيب إجمالي. فقد قسم أيسفلت أيضًا المصدر اليهوي (اليهوي والعلماني L)، مثلما فعل رودلف سميند. وعمل نماذج تحليلية بدقة شديدة. وظهر بالنسبة لهذا الكتاب السؤال عما إذا لم يكن أسلوب عمل النقد الأدبي قد استُنفد بشكل كامل. هل هذه التقسيمات والمقاطع، التي تمتد في عمق سياقات الجملة وتصنف كلمة كلمة، يمكن أن توضح وتدرك العملية الحيوية للإبداع الأدبي؟ ألا يمكن هنا رؤية حدود المنهج كله بوضوح؟ ألا يجب القيام بمحاولة توضيح جديدة من جهة مختلفة تمامًا؟ نتذكر على الفور كتاب جونكل "تعليق على سفر التكوين" (مبحث 80) والآراء الحديثة في بحث تاريخ الأدب وتاريخ الموروث. لكن قبل أن نتتبع السؤال عن التأثير الذي ينته أطروحة جونكل الجديدة على البحث الجديد في الأسفار الخمسة، ينبغي أن نلمس أولًا فصلًا مهمًا في النقد المصدري للأسفار الخمسة.

يمكن تدوين فرضيتين في مجال فصل المصادر، وذلك قبل أن نتناول الخلاف حول المصدر الإلوهيمي. فيجب أولًا ذكر الدراسة التفصيلية لـ ك . أ. سيمبسون عن "التقاليد القديمة لإسرائيل- تحليل نقدي لسرد الأسفار الستة قبل سفر التثنية: 1948"، وضع سيمبسون ثلاثة مصادر نصب عينيه بالنسبة لسرد الأسفار الستة كلها قبل سفر التثنية، وهي اليهوي الأول واليهوي الثاني والإلوهيمي. وقد تأثر في هذا التحليل بردولف سميند، ولكنه عدل فرضيته عن المصادر بحيث لا يكون لليهوي الثاني خطوط تتوازى مع اليهوي الأول، وإنما يتم فهمه باعتباره تناولًا واسعًا ومعدلًا لليهوي الأول. وعن الجدل مع سيمبسون قارن أوتو أيسفلت "أقدم تقاليد إسرائيل - تقرير نقدي عن كتاب سيمبسون "التقاليد القديمة" لإسرائيل، (1950). واقترض جيورج فورر في كتابه "مدخل إلى العهد القديم" (أنظر أعلاه) وجود مصدر بدوي (N) للأسفار الخمسة، وأراد إجراء تدقيق اصطلاحي وموضوعي بالإشارة إلى الطابع (شبه) البدوي للأجزاء المميزة من أيسفلت الذي أطلق عليه المصدر العلماني ورمز له بالرمز L (ص175).

تحول فصل مصادر الأسفار الخمسة إلى يهوي وإلوهيمي وكهنوتي (أو التقسيم المتواصل لخيوط هذه المصادر) إلى عقيدة راسخة في علم المدخل للعهد القديم. وهنا رفع باول فولتس وفيلهلم رودلف صوتهما وشككا في وجود المصدر الإلوهيمي الذي أكد عليه بروكش. وظهر كتاب عن "الإلوهيمي باعتباره راويًا- انحراف نقد الأسفار الخمسة؟" (1933). ومرة ثانية بدأ تلخيص أسلوب بحث الأسفار الخمسة بدءًا من دي فته عبر هوبفلد إلى فلهاوزن ومدرسته، وأبرز كلوسترمان وداسى الاعتراضات المشروعة. ولكن للأسف فقد تأكد ما يلي "ظل علم الأسفار الخمسة راسخًا في عقيدته وبقيت تعليقات سفر التكوين متطابقة تمامًا في بنائها من طبعة لطبعة، حتى وإن ظهر تقسيم إضافي أدق للمصادر (خاصة داخل المصدر اليهوي)، والاعتقاد الراسخ بوجود ثلاثة كتب سردية (يهوية وإلوهيمية وكهنوتية)، وخاصة الاعتقاد بمصدر مزدوج ينطلق من وجود محرر إلى وجود وحدة ازدواج يهوي وإلوهيمي موجزة، قد اتخذ مساره بثبات"[1]. وعالج فولتس ورودولف هذه العقيدة المتحجرة. فكتب فولتس: "ما استهدفته المعالجة: هو عرض وتقديم الاقتناع أنه لدينا في سفر التكوين راوٍ وحيد فقط (الذي نريد تسميته اليهوي)، وأن ما يسمى بوجه خاص الإلوهيمي ليس راويًا مستقلًا، لأن ما يسمى إلوهيمي، إن كان موجودًا، فكان على أقصى تقدير هو الناشر الجديد للحكاية (اليهوية) الكبيرة، وأنه في الحكاية (اليهوية) الأصلية الكبيرة (سواء كانت من ما يسمى إلوهيمي أو كانت من المحرر التثنوي) تمت إضافة فقرات تعبر عن وجهة نظر شخصية لاعتبارات محددة؟"[2]. وبهذا المسلك لبحث الأسفار الخمسة أعطى فولتس ورودولف دفعة جادة لتساؤل جديد[3]. وظهرت نتائج النقد الأدبي من مدرسة فلهاوزن بثقة وثبات شديدين.

---

(1) Volz-Rudolph, Der Elohist als Erzähler Ein Irrweg der Pentateuchkritik?, 1933, S. 11.

(2) A. a. 0. S. 13

(3) انظر أيضا:

W. Rudolph, der "Elohist" von Exodus bis Josua, 1938.

لم تُوجه المناهج الجديدة الدافعة إلى بحث الأسفار الخمسة من منطلقات النقد الأدبي، وإنما من منطلقات أبحاث تاريخ الشكل. فيرجع الفضل إلى جيرهارد فون راد في إعادة طرح أطروحة جونكل المعدلة بمعناها الواسع تجاه الأسفار الخمسة (فون راد تحدث عن الأسفار الستة). وعادت الحياة مرة أخرى على نطاق واسع إلى علم الأسفار الخمسة الراكد من خلال الكتاب الصغير لفون راد عن "مشكلة تاريخ الشكل في الأسفار الستة" (1938). ولكي ندرك بدقة نقطة انطلاق الأطروحة الجديدة نسجل اقتباسًا طويلًا، حيث كتب جيرهارد فون راد ما يلي: " لنضع مخططًا لمحتوى الأسفار الستة بشكل عام: فالرب، هو الذي خلق العالم، وعين آباء بني إسرائيل ووعدهم بأرض كنعان. وعندما كثر عدد بنى إسرائيل في مصر، قاد موسى بني إسرائيل إلى الحرية في ظل إرشادات قوة ورحمة الرب العجيبة، وأعطاه الأرض الموعودة بعد تجوال طويل في الصحراء. هذه الجمل تحدد مضمون الأسفار الستة إجمالا، هي معتقدات فقط في مضمون المصادر. وإذا أمكن إعادة صياغة أشياء كثيرة جديرة بالتصديق منها ما هو تاريخي، مثلما حُصرت بيانات تاريخ الأسفار الستة، فقد تحدثت فقط وبشكل مطلق عن عقيدة بني إسرائيل. وما يُقال هنا عن خلق العالم أو من دعوة إبراهيم حتى امتلاك الأرض تحت قيادة يشوع، هو تاريخ الخلاص. ويمكن للمرء أيضًا أن يذكر عقيدة هي بمثابة تلخيص البيانات الأساسية في تاريخ الخلاص. فلنحكم الآن على هذه العقيدة وفقًا لشكلها الخارجي، وهذا يعني حقًا أن هذا التراكم الهائل والتنسيق للمواد المتنوعة تحت فكرة أساسية بسيطة نسبيًا، وهكذا سنرى على الفور ما يلي: نرى هنا مرحلة نهائية، شيء أخير واحتمال أخير أمامنا. وهذا التوسيع الغريب للفكرة الأساسية البسيطة لبعد نظر هائل ليس نتيجة أولى، ولا يعبر كذلك عن شيء تقليدي متماسك ناضج وناجح، وإنما كما يقال هو شيء نهائي يمتد لحدود الممكن ومراحله المقروءة السابقة. وبعبارة أخرى: "يمكن الافتراض أيضًا إلى حد ما أن الأسفار الستة -بل يجب فهمها باعتبارها نوعًا- يمكن اكتشاف بداياتها و"موقفها الحياتي" وتوسيعها الإضافي، الذي يحدث حتى

اليوم"[1]. ونبرز من هذا الاقتباس النقاط التالية لتوضيح وتفسير أقرب لسياق البحث، وهذه النقاط هي: 1- عدَّ فون راد السجلات الفردية في العقيدة الموجودة خلف الأسفار الستة ككل بمثابة معتقدات، وهي تلخص قوانين تاريخ الخلاص في إسرائيل. 2- الأسفار الستة هي تراكم من مواد مختلفة تم توسيعها لمرحلة نهائية وتم تصميمها انطلاقًا من توجه عقدي، 3- يجب فهم الأسفار الستة ككل انطلاقًا من أبحاث جونكل باعتبارها نوعًا، ويجب بحثها من حيث تاريخ الشكل. وينطبق عندئذ تتبع الموقف الحياتي من تلك البدايات والتصورات، التي لا تزال حتى اليوم واضحة وتنطبق على المعتقدات البسيطة. ويكمن التحول الكبير تجاه طريقة البحث التقليدية في أن فون راد تساءل عن أحداث الموروث الحيوي، التي حددت نشأة الأسفار الستة وتطورها. وبالاختلاف عن جونكل طرح فون راد عمل تاريخ الموروث على بساط البحث، لكن ليس عن الأشكال الأولى القديمة قبل الإسرائيلية. وتساءل بالإضافة لذلك: "أية معتقدات رائدة تحدد الأسفار الستة في شكلها الحال، وأي علاقة لتاريخ الموروث توجد بين المعتقدات والمرحلة النهائية من العمل كله؟ واهتم فون راد أيضًا بشكل أقل "بالموقف الحياتي" للخرافة انظر الفصل13 ص7 والأساطير القديمة. لقد أراد فون راد أن يعرف الموقف الحياتي للمعتقدات الموجهة للأسفار الستة. وبهذا تحركت إشكالية تاريخ الشكل كلها من المجال الجمالي- القديم (جونكل) إلى مجال الاعتقاد في العهد القديم وتاريخ توارثه. وقد نجح فون راد في فصل دائرتي موروث كبيرتين عن بعضهما البعض، وهما موروث

---

[1] C. . v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, BWANT IV, 26, 1938, S. 2.

- انظر بصورة عامة الاتجاهات الحديثة في نقد الأسفار الخمسة :

- 0. Eißfeldt, Die literarkritische Arbeit in den letzten 12 Jahren, ThR 10, 1938, S. 255 ff. – Ders, Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik, ThR 18, 1950, S. 91 ff., 267 ff. P. Humbert, Die neuere Genesisforschung, ThR 6, 1934, S. 147 ff. 207 ff. C. R. Norrh, Pentateuchal Criticism, OTMS, S. 48 ff. G. E. Wright, Recent European Study in the Pentateuch, Journal of Bible and Religion 18, 1950, S. 216 ff.

الخروج من مصر وموروث منح الشريعة وقطع العهد في سيناء. واستطاع فون راد في هذا الفصل أن يُقيّم الأعمال المبكرة بشكل فعال. فقد أكد فلهاوزن بالفعل في كتابه "مقدمة إلى تاريخ إسرائيل" تجاور غريب لحكاية الخروج وحدث سيناء. وتحدث عن الانحراف غير المألوف لبني إسرائيل في سيناء[1]. وما يمكن توضيحه تاريخيًا هو ما استطاع فون راد أن يُرجعه إلى موضوعات تاريخ الموروث: فموروث الخروج وموروث سيناء موضوعان منفصلان عن بعضهما البعض، وظهرا في سياق حياتي مختلف. ووجه كورت جالنج أيضًا الانتباه إلى حقيقة وجود موروثات انتقائية مختلفة في إسرائيل، ولا يمكن بأي حال التنسيق فيما بينها "تاريخيًا"[2]. لكن أين الموقف الحياتي لكلا العقيدتين الكبيرتين، اللتان تكمنان في محور مجموعات موروث الخروج وموروث سيناء؟ إن الإجابة على هذا السؤال يجب أن توضح طبيعة السياقات المختلفة للحياة وللموروث وتفهم الوجود الخاص لمجالي الموروث. إن الشكل الأصلي لموروث الخروج، أي ما يسمى "العقيدة التاريخية الصغرى" (سفر التثنية 26: 5 ب -9؛ 6: 20-24) هو وفقًا لفون راد جزءٌ لا يتجزأ من عبادة إسرائيل القديمة. وينطبق الشيء نفسه على موروث سيناء- فهو أيضًا يُنظر إليه باعتباره توضيحًا لأسطورة احتفال ينتمي لسياق عيد المظال وفقًا لسفر التثنية 31: 10 وما يليه. وبالتالي تُفهم أهمية الموروثين كما يلي: يحتفل موروث سيناء بمجيء الرب إلى شعبه، وفي موروث امتلاك الأرض يحتفل بقيادته في تاريخ الخلاص. ويشمل موروث سيناء وحي الرب الشخصي بصورة مباشرة، أي إرادة يهوه التشريعية. ويجيز موروث امتلاك الأرض حقيقة تاريخية موجودة في الإيمان بإرادة الرب للخلاص"[3]. ووفقًا لفون راد فقد نشأت الأسفار الستة ككل من إثراء ونمو مستمر للموروثين الرئيسين. لقد جُمعت نصوص موروثة قديمة مبعثرة في عمل توليفي عظيم حول فكرة عليا وتحولت إلى

[1] J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. Aufl., S. 347 f.

[2] K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, 1928.

[3] G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, S. 37.

نص أدبي. وفي إسرائيل، حيث نتحدث هنا تقريبًا حول إرث روحي ملزم كان فيما مضى مترابطًا بشكل مقدس، يعد هذا التحول جذريًا"(1). لقد تمت رؤية المصدر اليهوي من جديد انطلاقًا من هذا الحدث الحي الموروث: "جمع المصدر اليهوي المواد المنعزلة من العبادات ووضعها في إطار دقيق لتركيبها الأدبي"(2). وأخضع المواد المحفوظة من الدعامة الأساسية لموروث الخروج لخطة كبرى في تاريخ الخلاص وتناولها بعمق. وانطلاقًا من هنا فقد أُعيد فهم الأسفار الستة.

لقد أوضح فون راد نقاط ضعف في تفاسير جونكل، وتتمثل في: 1- رجوع مستمر إلى الأشكال الأولى القديمة للموروث وعزل جوهرها الأقدم؛ 2- إهمال التأويل للبناء التركيبي الذي ضم الوحدات الفردية وبالتالي أمكن أيضًا إعادة تحديد معنى البشارة(3). كان هذا هو تعليق فون راد على سفر التكوين الصادر في مجموعة "العهد القديم بالألمانية" (التي نشرها أ. فايزر وف . هرنتريش). وهو بهذا التعليق مثّل نقطة تحول جديدة في تاريخ تفسير العهد القديم، لم تلقَ اهتمامًا بالصورة الكافية. وقد أحدث كتاب فون راد، الذي بدأ فيه الاهتمام بالنص ولو بقدر ضئيل خافت، خطوة جيدة في طريقة التفسير التي انتظرتها الكنيسة فترة طويلة من بحث العهد القديم، وذلك مقابل رتابة التفسير المسيحي السابق لفيلهلم فيشر. ورغم دقته في إطار بحث النقد التاريخي، حيث طُرح التساؤل عن البشارة ، أي عن جوهر ما ورد في نصوص العهد القديم. لم يجرِ الأمر بضغط كنسي على الوحدات الفردية أو الأجزاء المنعزلة للحصول على "مادة لاهوتية"، كما فعل هلموث فراي في تفسيراته للعهد القديم(4)- ولكن بدلًا من ذلك تم التعامل بترقب

(1) A. a. 0. S. 44.

(2) A. a. 0. S. 46.

(3) G. v. Rad, Das hermeneutische Problem im Buch Genesis, Verk. u. Forschg. Theo. Jahresb. 1942/46, S. 43 ff.

(4) انظر:

H. Frey, Das Buch der Anfänge (Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose), Die Botschaft des Alten Testaments, 1940.

واحترام حذر مع هشاشة وعدم مرونة بعض النصوص. ولا يمكن للمرء على وجه العموم القول إن كتاب "العهد القديم بالألمانية" هو أفضل وسيلة مساعدة للمفسر الباحث في النص العبري (فهو لا يستطيع أن يطور العملية التأويلية كاملة)، لكن تعليق فون راد على سفر التكوين يمثل استثناءً، حيث يتضمن هذا العمل حرفية تعبير متقدمة استناداً على ثروة فنية عالية. وفي أعقاب بحث "مشكلة تاريخ الشكل للأسفار الستة" فهم فون راد سفر التكوين باعتباره جزءًا من "عقيدة Credo" موسعة تتكشف في الأسفار الستة. وهذه العقيدة تمثل حلًا للسؤال التأويلي، الذي يطرح نفسه في سفر التكوين عن المشكلة الأسطورية باعتبارها شهادة إيمانية مؤثرة في طبيعتها أيضًا. وكان فون راد كذلك مقتنعًا مثل دى فته وإيفالد وجونكل أنه توجد أساطير في سفر التكوين، ولكنه تعامل معها وفهمها انطلاقًا من العقيدة. فكان الإيمان بيهوه هو القوة المشكلة للأسطورة بالأخص في إسرائيل، بالطبع مع اختلاف في تفاصيل معايير الشكل والصياغة والتوجيه الذي حدث انطلاقًا من العقيدة المحورية عند بني إسرائيل. وكلما جاءت صياغة الأسطورة متأخرة كلما كان المضمون اللاهوتي أكثر بروزًا ووضوحًا. حيث يتم التخلص بشكل كامل في تلك الأساطير من المضمون التفسيري القديم الذي ساد مراحلها الأولى، كما تناولها جونكل. ويعرض التفسير مكان وموضع نصوص الأساطير، وكيف حدثت عملية التطور والظهور بصيغتها الحالية انطلاقًا من العقيدة. وعلى العموم مما ينطبق على الأسطورة أن: "من ينظر إليها باعتبارها ذلك الخليط من التاريخ والخيال الشعبي الشارد" يكون من الصعب بالنسبة له الوصول إلى المواد التي أسهمت في رسم مسارات جديدة لتاريخ الخلاص من خلال التعبير عن صور جديدة للرب". ليس من الصعب إذن أن نفهم أن الطبيعة النبوية ما هي إلا تعبير عن أساطير الآباء في فضاء أوسع، طالما لا تتخذ فقط فعل الرب وقضاءه ومغفرته، وإنما تعكس المعطيات غير المحسوسة وغير المتصورة في الإيمان من خلال صور خاصة خارج النص"[1]. وقد خلص فون راد في تعليقه إلى فهم جديد

---

[1] G. v. Rad, Das erste Buch Mose, ATD, S. 27/28.

من المصادر الثلاثة الرئيسية: اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي. فتساءل عن: أي هدف تبشيري ترنو إليه هذه المصادر داخل الحدود التي وضعها نظام العقيدة، وما هو الغرض من هذه الحكايات؟، وبعبارة أخرى: هل تم العثور على الأقوال التبشيرية الأبدية التي تحدد الشكل النهائي لمكانة تأويل سفر التكوين السامية؟

عبّر مارتن بوبر بالتفصيل عن مشكلة الأسطورة في علم الكتاب المقدس اليهودي وذلك في كتابه عن "موسى"(الأعمال الكاملة، الجزء الثاني: كتابات عن الكتاب المقدس، 1964، ص91 والصفحة التالية). ووضع عنوانًا للفقرة التمهيدية "الأسطورة والتاريخ". فتحدث أولًا عن تاريخ موروث الأسطورة، التي ظلت " حية حتى زمن قريب للأحداث"، ثم غيرها رواة آخرون دون قصد:"... أثرت اتجاهات مختلفة دينية وسياسية وقبلية على عمليات التناول، سواء كانت متجاورة، أو متتابعة أيضًا، لدرجة أنه صُححت صورة متداولة في الموروث، أي إكمالها أو تغييرها أيضًا في تلك اللحظات وفي أي لحظة بصورة إيجابية " (ص19). ويدور الأمر إذن حول "عملية تبلور مستمرة"، وتختلف من حيث جوهرها بشكل كامل باعتبارها تجميعًا وتوحيدًا من كتابات مصادر متعددة. ووفقًا لذلك عبر بوبر عن معارضته لنظرية المصادر واقترب من طريقة تفسير كلوسترمان، ورأى في الأسفار الخمسة اكتمالًا لتلك "العملية المستمرة لتبلور الموروث". لكن ما مهمة علم الكتاب المقدس تجاه هذا الموضوع لنشأة الأدب بهذه الطريقة. إن تطور البحث ... مهمة نقد الموروث هي: يجب أن تحاول التعمق إلى جوهر الأسطورة الأصلي القريب من الأحداث" (ص19). وهذا السلوك لا يمكن أن يكون لدى جونكل مجرد إظهار لتعبيرات الورع الديني القديم كما لا يسعى مذهب الوضعية أن يثبت كيف حدث ذلك (رانكى)، ويجب أن تكشف عملية البحث المختزلة كيف واجه الشعب المعاصر التاريخ مع الرب في عصر الأحداث، ويجب عندئذ تمييز الاهتمامات الشعبية النفسية. وبدلًا من ذلك تجب ملاحظة:... مهمة نقد الموروث لتفسير الأسطورة، هي التي تحتم علينا وتدخلنا إلى تلك المواجهة (ص19 والصفحة التالية). وعارض المذهب التاريخي بالقول: لا يمكن هنا استخراج التاريخ من معجزة التاريخ، لكن الخبرة المتوارثة إلينا، وهي خبرة بالأحداث باعتبارها معجزة يمكن فهمها نفسها على أساس الأحداث التاريخية ووضعها في تركيبة الأحداث التاريخية" (ص20). وليس صحيحًا الحديث عن معجزة التاريخ في الحكايات المعلنة في مقابل "تاريخية الأسطورة"...، ويجب أن يشار إليها باعتبارها تحويل

الأسطورة إلى تاريخ، بالاختلاف عن المصطلح المألوف في علم الأديان، حيث يحافظ المرء فقط على شرط أن الأسطورة هنا لا تعني شيئًا مختلفًا عن كونها تقريرًا متحمسًا لما يعارضه"(ص20). وتعد تعبيرات بوبر عن فهم التاريخ جريئة ودافعة للتفكير. فعرف أنه لا يوجد فهم علمي للتاريخ مختلف عن الفهم العقلاني، وأضاف "لكن يجب البدء بقهر العقل الكبير للعقل الصغير" (ص20). والحقيقة المؤسفة أنه لم يهتم أو يتفاعل نقديًا مع أفكار ذلك العالم اليهودي. قارن هانز يواخيم كراوس "حوار مع مارتن بوبر"، مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد1/2 (1952)، ص59 والصفحتين التاليتين.

أثبت فالتر تسيمرلي فهمًا لاهوتيًا كتابيًا جديدًا للعهد القديم ذاته في تفسيره الدقيق لما قبل التاريخ (سفر التكوين 1-11)، الذي كتبه في مجموعة "النبوءات" (المجمع السويسري للعمل الكتابي) (1967). وشملت المقدمة موضوعات "صورة العبد في كلمة الرب"، "كلمة الرب والكتاب"، "وظيفة الشاهد" و"أكثرية الشهود في سفر موسى الأول"، فهي بمثابة كنز دفين لإعادة النظر في اللاهوت الكتابي، الذي بدأ في فرض نفسه في علم العهد القديم. فأفكار ي.ج. هامان وم. كيلر وك. بارت أصبحت حيوية عندما يعني الأمر: "أنه من رحمة الرب أن أرسل كلمته في صورة بشرية"[1]. و"الجماعة المسيحية لديها الحقيقة الكاملة لأجل الإنسانية في كلمة الرب المتجسدة "عيسى"، وكل الأسباب تحرص على عدم الحديث عن كتابها المقدس مثلما يتحدث المسلمون عن قرآنهم. فالمصادر اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي تُفهم باعتبارها "شهودًا" ينقلون كلمة الرب في صورة بشرية. و"تقابلنا كلمة الرب دومًا في كسر صورة الشهود الوحيدة"[2]. فصدر في هذا السياق تقييمًا جديدًا لعمل النقد الأدبي كله في الأسفار الخمسة، وهو: "إننا اليوم بعيدون جدًا عن أن نكتشف كيف أن المعرفة الكتابية لم تقلل هذا العمل الدقيق، بل تم إثراء المعرفة بشكل كبير. وعندما بادرنا بأنشودة، أنشدناها جميعًا بصوت واحد من بعيد، وتُكتشف للقريب منها باعتبارها غناءً بأصوات متعددة،

[1] W. Zimmerli, 1. Mose 1-11 (Die Urgeschichte), 1943, S. 2.

[2] A. a. O. S. 8.

فهل يُعد ذلك تقليلًا؟ لا يتضح في النهاية من خلال هذه المعرفة الجديدة شيء عن طابع الجماعة في الكتاب المقدس؟، فالكتاب المقدس ليس مجرد كتاب عن بعض الشخصيات الدينية العظيمة التي يمكن ذكرها بالاسم. ففي الكتاب المقدس علت أصوات شهود أكثر مما ظهر في مقدمة الأسفار فقط. وهذه الزيادة في الأداء الجماعي للشهود يمكن أن تبرز بشكل أوضح مملكة الرب في جماعته فقط"(1). وهكذا يكشف مثل هذا التفسير أن الحوار اللاهوتي كله بدأ تضمينه في التفسير الفردي، ويقبل مضمون الأقوال الجوهرية للنصوص في اتجاهات فكرية نقية.

لقد استمر بحث تاريخ الشكل وتاريخ الموروث في الأسفار الستة أو الأسفار الخمسة على نحو مهم في عام 1948 (وفقًا لما يفترضه المرء من إكتمال لمادة المصادر الكبرى: فرأى فون راد أنها تكتمل مع نهاية سفر يشوع، وذهب مارتن نوت إلى اكتمالها بنهاية سفر التثنية). فنشر مارتن نوت عمله "تاريخ موروث الأسفار الخمسة". ورأى نوت مهمته تتمثل في: " التطور القائم على جذور عميقة، وتزايد واضح لموروثات كثيرة موجودة لدينا اليوم في الأسفار الخمسة في سياق أدبي ضخم ومركب، كان عرضة لتأثيرات وتوجهات متعددة، لا شك أنها حافظت على مسارها الشفهي في البداية، واستمرت بمرور الوقت لأسباب لا نعرفها على وجه الدقة، فدُونت بدرجات متدنية من الموثوقية، وجُمعت لاحقًا في أعمال أدبية ضخمة، وفي النهاية قام ما يسمى المحررون بتجميعها في أعمال أدبية ضخمة في الأسفار الخمسة المتوارثة. فمهمة تاريخ موروث الأسفار الخمسة، هو تتبع عملية التحرير من بداياتها حتى نهايتها، إلا أنها لا توجه اهتمامها الأساسي إلى الصورة الأدبية في شكلها النهائي الحالي، بل إلى بداياتها ومراحلها الأولى النواة في سياق من تطور شامل. وبما أن مسائل ما قبل التاريخ الأدبي المحض للشكل النهائي للأسفار الخمسة كانت موضوع اهتمام علم العهد القديم لفترة طويلة وعولجت بشكل سليم، بحيث لا تحتاج إلى بحث جديد كما هو الحال في التاريخ ما قبل الأدبي لموروث الأسفار الخمسة، حتى وإن كانت

(1) A. a. 0. S. 19.

في هذه الناحية لا تؤدي إلى حلول نهائية ومعترف بها بوجه عام"[1]. وقد وضع نوت أسس الأبحاث المنجزة حول التاريخ ما قبل الأدبي للأسفار الخمسة من خلال تحليل دقيق للمصادر. وتجب عندئذ الإشارة إلى أمرين: 1- شكك نوت في إمكانية إدراك محتوى دقيق وتحديد أصل المصدر الإلوهيمي، الذي يبدو من وجهة نظره مليء بالثغرات، لأن محرر المصدر اليهوي والإلوهيمي لم يهدف الحفاظ على المصدر اليهوي والإلوهيمي بمضمونه كاملًا كما هو. ومع ذلك فقد فُصل المصدر الإلوهيمي بشكل سيء. 2- ينبغي وفقًا لنوت أن يكون للمصدر اليهوي والإلوهيمي أساس مشترك. ويمكن تحديد إطار هذا الأساس ومضمونه الموضوعي. ورغم ذلك فيوجد في قلب أبحاث نوت استئصال لموضوعات أساسية في موروث الأسفار الخمسة. فلم يتحدث نوت عن "مبادئ الإيمان" (مثل فون راد)، وإنما تحدث عن "موضوعات" وابتعد عن مبادئ فون راد، عندما اكتشف بالإضافة إلى الموضوعات الأساسية "الخروج من مصر" و"الوحي في سيناء" وفرة كبيرة أخرى من الموروث الثابت من حيث الموضوع، مثل "التوجيه إلى أرض الحضارات الفلسطينية"، "الوعد للآباء"، "التوجيه في البرية" إلخ. وكذلك فُسرت الإضافات المكملة والموسعة التي تتألف منها الأسفار الخمسة من حيث مادتها أو تاريخها. وقد وضع نوت في النهاية تصورًا يوضح كيفية تجميع الموضوعات والموروثات الفردية. ويختلف بحث نوت عن عمل فون راد في نقطتين هما: 1- يتتبع نوت في أبحاثه الموروث، الذي أظهره فون راد في الجزأين الأساسين (موروث الخروج وموروث سيناء) فقط، متعمقًا في كل تفاصيل الأسفار الخمسة، وقسّم المواضع المجمعة سويًا عند فون راد في "موضوعات فرعية"، وحاول إجراء تمييز متعدد لأجزاء الموروث الفردية. 2- كان نوت متشككًا فيما يتعلق بـ"الموقف الحياتي" لأمور العبادة التي تناولها فون راد في المصدرين. وكان متحفظًا للغاية فيما يتعلق بعلاقة العبادة بالنصوص الموروثة. ويعد الأمر كله إنجازًا علميًا فريدًا يمثل بداية مرحلة لا يمكن تجاوزها في تاريخ بحث الأسفار

---

[1] M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, S. 1.

الخمسة. وبالتالي فإننا أمام مسار واضح يبدأ مع جونكل عبر فون راد وصولًا إلى أبحاث نوت في تاريخ الموروث. ولكن يظهر في الصدارة مرة أخرى سؤال مهم، وهو: كيف فهم نوت الموروث؟ ليست هناك أية أهمية عند نوت لتصور فون راد عن الموروث انطلاقًا من مصطلح العقيدة. فالموروث عنده هو عنصر سردي محايد ذو دوافع واتجاهات مختلفة يجب تحليلها. وفي وفي سبيل "تحليل نقد الموروث" (هكذا يجب أن يصف المرء حقًا عمل نوت كله) لم يراع بُعد العقيدة، الذي يتهاوي عند تحليل نقد الموروث، ولا نجد له صدى دائمًا سوى في البحوث عن أجزاء الموروث الفردية. وتوضع في هذه المرحلة المهام المستقبلية المهمة في بحث الأسفار الخمسة. وفي الجانب الآخر تبدلت الصورة التاريخية العامة للعهد القديم من بحث تاريخ الموروث عند جيرهارد فون راد حتى مارتن نوت. فالنصوص التي عُدت لفترة طويلة باعتبارها دليلًا تاريخيًا ثابتًا، أبرزت فجأة جولة في تاريخ الموروث ولم يعد ممكنًا تدوينها. وبالإشارة إلى أعمال تاريخ الموروث نتجت من هذا رؤية جديدة "لتاريخ بني إسرائيل"، يجب الحديث عنها لاحقًا.

عن مشكلة الموروث وتاريخها وطبيعتها تجب الإشارة إلى بحث هانز يواخيم كراوس حول "تاريخ مصطلح الموروث في علم العهد القديم"، مجلة اللاهوت الإنجيلي، العددان 8 /9 (1956)، ص371 والصفحتين التاليتين. المزيد من المراجع قارن جيورج فورر "مدخل إلى العهد القديم (1965[10])، ص36.

ندين بالفضل لفون راد ونوت ليس فقط في بحوثهما الجديدة لتاريخ الموروث في مجال الأسفار الخمسة، بل لإبرازهما العناصر القانونية في الجزء الأول من الشريعة. وهنا شكَّل اكتشاف الاتحاد السياسي ـ العقائدي **Amphiktyonie** الإسرائيلي القديم دورًا مهمًا. فتساءل مارتن نوت في كتابه "القوانين في الأسفار الخمسة" (1940) عن الشروط التي يمكن عن طريقها فهم قوانين العهد القديم داخل الأسفار الخمسة. وأكد في بحث تفصيلي على أنه: " لا تعتزم قوانين العهد القديم مطلقًا إحياء نظام أو خلق أسس جديدة داخل النظام القائم بالفعل. ويتضح هذا بشكل كامل عند الإشارة إلى مجالات حياتية

مختلفة تعتمد على قوانين العهد القديم، وأنه يُشترط وجود نظام، وهو نظام لا توجده القوانين، وإنما تمنع تفككه وانهياره"[1]، عن أي نظام نتحدث هنا؟ فتأتي الإجابة أنه: "طبقًا لموروث العهد القديم تسري القوانين في إطار نظام العهد الممنوح الذي يعد هو المنطلق الرئيس للأحداث، وتم التعبير عنه في شكل ثابت تمثل في الاتحاد المقدس للاثني عشرة قبيلة"[2]. وكما كان الأمر محددًا عند فلهاوزن، يعد هذا الكشف تحولًا كاملًا في فهم القوانين. فاكتشاف ما يسمى اتحاد القبائل المقدس أبرز بشكل كبير عن وجود مؤسسة بمثابة محور الحياة لعناصر عديدة في العهد القديم، تم وضعها في سياق مخطط أيدلوجي. ولا تزال هناك أهمية لا يمكن تجاهلها لما قام به نوت. فلقد فهم نوت قوانين العهد باعتبارها "نظام العهد". وبهذا طُرح التساؤل عن الفهم غير المشروط لناموس العهد القديم، الذي حافظ عليه المرء استنادًا على العقيدة اللوترية. وجاء البحث الآخر عن قانون العهد القديم تحت عنوان "دراسات في سفر التثنية" (1948[2])، لـ جيرهارد فون راد. ونتذكر أن دى فته قد اكتشف المكانة الخاصة للمصدر التثنوي وأن ريهم في كتابه "منح الشريعة لموسى في أرض موآب" (1854) أيد فرضيات دى فته بحصافة. ونغض الطرف الآن عن مجريات الصراع حول سفر التثنية[3] ونؤكد فرضيتين، أصبح من خلالهما التاريخ السابق لتصور فون راد أكثر وضوحًا. فكشف موضوع النقد الأدبي المتقدم وجود طبقات عديدة في سفر التثنية. وقاد شتويرناجل[4] وهيمبل[5] هذا العمل إلى آفاق بعيدة. فقد فهم هيمبل سفر التثنية باعتباره إضافة لنسخ عديدة من سفر يوشيا. وتدور المسائل دومًا حول الجزء الأساسي من سفر التثنية الذي يصل إلى زمن يوشيا. وقد

---

[1] M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn, Schrillen der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 1940, S. 8.

[2] A. a. 0. S. 34.

[3] انظر: W. Baumgartner, Der Kampf um das Deuteronomium, ThR 1929, S. 7ff.

[4] C. Steuernagel, Das Deuteronomium, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 3. Bd., 1. Teil, 2. Aufl. 1923.

[5] J. Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums, 1914.

استمر فريدريش هورست في دفع هذه المسائل، وأشار إلى أن الوثائق القانونية الموجودة في سفر التثنية 12-18 تعود إلى أساس ما قبل التثنوي، وتحوي الوصايا العشر المتضمنة "القانون المميز ليهوه"، وقد أجرى بحثه لتاريخ القانون على أساس الطبقات الأدبية[1]. فكان الاتجاهان الرئيسيان في بحث سفر التثنية هما تحليل الطبقات وتناول الجزء الأساسي. وقد انعكس البحث النقدي بالتفصيل في مواد رئيسية من الأسفار الخمسة. وقام فون راد باستعمال إشكالية تاريخ الشكل في سفر التثنية، التي طرحها على بساط البحث في مقابل الأسفار الستة ككل. فبُحثت طبيعة تاريخ الشكل لسفر التثنية وتوارثه المقدس. وعن طبيعة تاريخ الشكل فهم فون راد في البداية مستشهدا بكلوسترمان عن سفر التثنية "باعتباره مجموعاً من المواد لسرد قانوني عام"[2]. وماذا عندئذ؟؟ زعم فون راد أن نصوص سفر التثنية هي كلام الرب وتحوي طابع الوعظ المنطوق وصيغة تخاطب عميقة، ولها "الموقف الحياتي" ذو القدسية. وقد جمع كاتب سفر التثنية بالتدريج مادة كبيرة من عناصر الأقوال المقدسة في سفر التثنية. وظهر لفون راد سؤال مهم وهو: في أي موضع توافق كاتب سفر التثنية مع التقاليد الموروثة- بأصولها المختلفة للغاية. وتأتي الإجابة البليغة بأنه:"يوجد سفر التثنية في موروث يهوه- الاتحاد المقدس الإسرائيلي القديم، أو بدلًا من ذلك: إنه يريد استعادة هذه المؤسسة المقدسة القديمة مرة أخرى في زمنه المتأخر ويفسرها باعتبارها شكلًا مترابطًا لبني إسرائيل قبل وجودها أمام يهوه"[3]. ويمكن فهم هذا الموروث الخاص وإصلاحه فقط في إطار حركة أكبر. ومن أجل هذا الغرض أوضح فون راد: كان المتحدثون الرسميون لهذه الحركة هم اللاويون، الذين اشترط سفر التثنية وجودهم وكانوا يسكنون في مدن الأرض. وعلى أي حال يجب العثور في أوساط هؤلاء اللاويين عن كتبة سفر التثنية"[4]. وبينما تم البحث فيما مضى عن موطن السفر

---

[1] F. Horst, Das Privilegredir Jahwes, 1930.

[2] انظر: A. Klostermann, Pentateuch NF. 1907, S. 344.

[3] G. von Rad, Deuteronomium-Studium, 2. Aufl. 1948, S. 28.

[4] A. a. 0. S. 47.

الخامس لموسى في معبد أورشليم في المملكة الجنوبية انطلاقًا من توضيح قريب لصيغة مركزية سفر التثنية، فقد كشفت أبحاث فون راد في تاريخ الموروث عن سياق جديد. فالمطالبة بالمركزية تعود وفقًا لأصلها الأخير إلى نظام الاتحاد المقدس، وتمت في الاتحاد المقدس للقبائل الاثني عشر زيارة مكان مقدس مركزي وحيد. ونتجت على الفور بهذا الاستهلال إمكانيات جديدة لتحديد أصل مادة الموروث التثنوي. وتوصل ألبرشت آلت في مقاله عن "موطن سفر التثنية" إلى النتيجة التالية: "بهذا أصبح وفقًا لرأيي افتراض موطن سفر التثنية من منطقة مملكة إسرائيل أكثر صحة من كل المحاولات المختلفة كثيرًا فيما بينها والمستمدة من أوساط معينة في أورشليم أو يهودا"[1].

يستحق التعليق على سفر التثنية لهوبرت يونكر مرة أخرى اهتماما خاصًا في البحث الكاثوليكي الروماني. ينطلق هذا التعليق الصادر عام 1933من معرفة أن النقد البروتستانتي دقق النظر في رؤية أن التاريخ السابق على الموروث مليء بالتغيرات في أسفار العهد القديم (ص10). وهكذا تتبع يونكر تاريخ موروث سفر التثنية وأكد: شريعة موسى لم تكن شريعة ميتة، بل شريعة حية" (ص62 والتالية). وفي سياق أبحاثه وعي يونكر الأنواع الأدبية وحاول انطلاقًا من "الموقف الحياتي" لأقوال الشريعة الاقتراب من مسألة المؤلف. وقد انعكست "الموعظة للشعب" في سفر التثنية في "سفر شريعة الشعب"، الذي أصله وما قبل تاريخه سابق في الحياة التعبدية (ص18). وبهذا فهم أهمية الفقرة 31: 10 والفقرتين التاليتين. ما قد تم جمعه في "سفر شريعة الشعب" كان يستعمل في خطبة حية باعتباره "جزءًا طقوسيا" (ص18والتالية). وأدرك المرء كيف أثرت عوامل جونكل. واتجه نوربرت لوفينك في عصر أحدث بوجه خاص إلى مسألة سفر التثنية وقدم بعض المقالات الجديرة بالملاحظة، قارن نوربرت لوفينك "فن العرض وعلم اللاهوت في سفر التثنية 1، 6-3، 29: مجلة الكتاب المقدس، العدد 41 (1960)، ص105 والصفحتين التاليتين، وله أيضًا "كيف تعرض مشكلة الفرد - الجماعة في سفر التثنية 1، 6-3، 29: مجلة الفلسفة

---

[1] A. Alt , Die Heimat des Deuteronomiums, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II. Bd, 1953, S. 273.

اللاهوتية 35 (1960)، ص403 والصفحتين التاليتين؛ وله كذلك "قطع العهد في أرض موآب- دراسة تاريخية قانونية عن سفر التثنية 28: 69-32: 47؛ جريدة برلين العدد 6 (1962)، ص32 والصفحتين التاليتين؛ وله كذلك "عرض سفر التثنية انتقال قيادة إسرائيل من موسى إلى يشوع" مجلة الفلسفة اللاهوتية، العدد 37 (1962)، ص32 والصفحتين التاليتين.

كما أوضحنا أعلاه سبقت أبحاث تاريخ الشكل وتاريخ الموروث عن سفر التثنية فترة من الأبحاث المكثفة للنقد الأدبي. وسبق أن عرض عن هذا فالتر باومجارتنر في مقاله حول "الصراع حول سفر التثنية" (مجلة نظرة عامة لاهوتية، سلسلة جديدة، العدد 1، 1929 ص7 والصفحتين التاليتين). استهل باومجارتنر تقريره بالقول: السمة للمرحلة الأحدث في بحث العهد القديم هي أن ما سُئل عنه باعتباره نتائج نقد أدبي سارية، دُمرت من جديد في دوامة النقاش، بحيث تبدو الكلمة المستعملة كثيرًا عن نهاية عمل النقد الأدبي في العهد القديم كذب، ويبدو لنا بالكاد في موضع ما بوضوح كما في سفر التثنية" (ص8).

لقد أحدث بحث تاريخ الشكل وتاريخ الموروث نتائج هائلة. ومع ذلك فإن هذا الاتجاه العلمي الجديد الذي أطلقه جونكل ينطوي على تناقض لا يمكن إغفاله في ضوء النقد الأدبي، وطريقته التي تم التأكيد عليها في النهاية. ولم يتم زيادة المعرفة على نطاق واسع بتمزيق رؤى تاريخ الموروث والعرض الحيوي المستمر، وتزايدت وتطورت العناصر حتى تشكل الأدب. وتمت بوجه خاص مواجهة السؤال حول شك كبير عن "الموقف الحياتي " وعن العبادة باعتبارها محلًا لكل الموروثات. وقد أدرك جيرهارد فون راد بوضوح مشكلات الموقف البحثي في مقاله عن "بحث النقد الأدبي وبحث تاريخ الموروث في العهد القديم" [1].

---

(1) G. v. Rad, Literarkritische und überliefrungeschtichtliche Forschung im Alten Testsment, Verk, u. Porschg. Theol, jahresb. 1947/48, S. 172 ff.

96. الأعمال التاريخية في العهد القديم

يتناول هذا القسم الدراسات العلمية حول أسفار يشوع وصموئيل والملوك. حيث تراكمت المشكلات حول هذه الأسفار منذ جراف وفلهاوزن. ومن الأسئلة المتراكمة حول سفر يشوع: هل ينتمي سفر يشوع إلى الأسفار الخمسة؟ وهل يمكن فهمه في سياق المصادر الثلاث الكبرى (اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي)؟ وقد عبر فلهاوزن عن رأيه في هذا الصدد بتحفظ شديد. ففي كتابه "البناء للأدبي للأسفار الستة والأسفار التاريخية في العهد القديم" ضم سفر يشوع1-24 إلى سفر العدد 22 والتثنية 34. وأوضح سبب القيام بذلك قائلًا: "عندما أضم سفر يشوع هنا، فإنه يعني فقط أن السفر يختلف عن أسفار القضاة وصموئيل والملوك، وينبغي ان يُلحق بالأسفار الخمسة في كل شيء، ورغم أن مادة السفر لا تسير على طريقة مادة الأسفار الخمسة إلا أنها تعد استمرارًا لجزء من مصادر الأسفار الخمسة خاصة المصدر اليهوي. وبوجه عام لا يمكن الجزم بصحة التصور القائم عليه كاتبنا بأن يشوع يأتي في قمة إسرائيل كلها..."[1]. ولأن تلاميذ فلهاوزن كانوا أكثر ثقة وجرأة في فصل المصادر عند ممارسة النقد الأدبي لسفر يشوع، فقد وضعوا متأثرين بأستاذهم سفر يشوع ضمن أسفار موسى وتحدثوا عن أن الأسفار الستة تمتد حتى سفر القضاة 2: 5. لكن لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد أرادوا إعادة اكتشاف مصادر الأسفار الخمسة أو الأسفار الستة في أسفار القضاة وصموئيل والملوك. ولكي نتمكن من فهم التعقيد الذي انطوي عليه البحث في هذا السياق، فيجدر بنا الانطلاق من رؤية مدروسة. لقد ساد اعتقاد بأن البحوث التاريخية التوراتية في أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك تمت على أربع مراحل: 1- كانت توجد في إسرائيل حكايات وموروثات فردية، بعضها شفهي وبعضها مكتوب (مصادر فرعية)؛ 2- أُدرجت هذه "المصادر الفرعية" في خيوط حكايات متصلة

---

[1] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl,, 1899, S. 116.

(مصادر أساسية)، 3- وخلال تاريخ بني إسرائيل أُكملت المصادر الأساسية أو أُكمل بناؤها وفق أفكار رئيسية جديدة، 4- جاء الدور النهائي على يد التحرير التثنوي، وهي المرحلة التي ركزت عليها البحوث بشكل قوي، وعن أهمية وبراعة التحليل الدقيق الذي طبقه فلهاوزن والذي حذا فيه حذو جراف، كتب: "رغم النقص التام لأية معلومات عن نشأة الأسفار التاريخية في العهد القديم، التي كاتبها غير معروف مثل الأسفار الستة، يتبقى فقط تحليل المحتوى لكي نحصل على بعض المعلومات، وعندئذ يمكن تناول قضايا الشكل والأدب ليس في ضوء توضيح المسائل الموضوعية والتاريخية"[1]، وقد اكتشف فلهاوزن في تحليله حكايات مترابطة في كل مكان في أسفار صموئيل والملوك، وبهذا وجه فلهاوزن بوضوح تركيز ملاحظته النقدية الأدبية إلى المرحلة الثانية، ذكرناها سلفًا، ولكن كانت القضية الحاسمة بالنسبة لفلهاوزن هي: هل يمكن ربط الحكايات المتناولة مع العمل المصدري في الأسفار الستة وأهداف سردها؟ بعبارة أخرى: هل يوجد في مادة أسفار القضاة وصموئيل والملوك ما يُعد استمرارًا لمادة المصدر اليهوي والإلوهيمي وربما الكهنوتي؟، وهي القضية التي تعامل معها فلهاوزن بحذر شديد، فنقرأ في تحليله لسفر صموئيل الأول: " قد يكون ثمة أهمية لغوية فقط لوجود لفظ "يهوه" في الإصحاحات 1-3 في مقابل وجود لفظ إلوهيم في الإصحاحات4-6، وعلى أي حال لا يمكن خارج الأسفار الخمسة أن تكون مثل هذه الإشارات ذات قيمة في الحفاظ على مادة النص الأصلي؛ لكن يجب الحذر عند وضع حدود نهائية لتلك المادة الأصلية"[2]، وبهذا فيجب وفقًا لرأي فلهاوزن التأكيد على التفكير في انتماء أسفار صموئيل والملوك من حيث المصدر إلى الأسفار الخمسة، ولكن لا يوجد دليل دقيق على هذا لأن المحو وإعادة التشكيل التي حدثت في المرحلة الثالثة، أكدت أنه من المستحيل إعادة تركيب صورة موثوق بها.

---

[1] A. a. 0. S. 208.

[2] A. a, 0. S. 238.

تشكل تدريجيًا في البداية بين تلاميذ فلهاوزن رأي مفاده أن مادة المصدرين اليهوي والإلوهيمي تتجاوز حدود الأسفار الخمسة، فهي تتحدث عن امتلاك أرض كنعان الذي يشكل أساسًا لسفر يشوع. وقبل تشكل المصدر الكهنوتي امتد هذا الأساس للأسفار الستة في الأسفار التاريخية القضاة وصموئيل والملوك التي اكتملت مع التحرير التثنوي النهائي. وبدرجة ما من التأثير استمرت تصورات فلهاوزن الممتدة عبر سفر يشوع، حيث القول باستمرار تأثير مصادر الأسفار الخمسة في العمل التاريخي الذي تمت صياغته من وجهة نظر تثنوية. فكتاب بنتسينجر عن "اليهوي والإلوهيمي في سفري الملوك" خاض بجرأة في هذا الاتجاه إلى أبعد مدى[1]. وسادت في الأساس حالة من الاضطراب الملحوظ، التي لم يستطع أيضًا كاسباري أن يتجاوزها في دراسته حول "تفسير سفر صموئيل"[2]. ومما يميز هذا التفسير رغم تعرضه للنقد بسبب عدم وضوحه: أنه أظهر المراحل الأربعة الموضحة أعلاه دون تفصيل كامل لها، وبهذا حاول تتبع العملية المعقدة لنشأة العمل التاريخي. ومن أجل هذا سعى كاسباري إلى الوصول إلى الحكايات الفردية المستقلة ما قبل مرحلة نسجها في سياق الأدب والتي أشار إليها باعتبارها "قصائد سردية" أو "حكايات شعرية" (المرحلة الأولى). وبعد ذلك يجب ترتيب هذه الحكايات في إطار سردي شامل، لتعطي معلومات عن تاريخ ديانة العهد القديم. وفي هذه المرحلة الثانية عني كاسباري عناية كبيرة "بالرواية السردية الإلوهيمية". ووجب إذن عمل إضافات وصياغات مختلفة (المرحلة الثالثة) - حتى وصل الأمر إلى الصياغة النهائية المستوحاة من سفر التثنية (المرحلة الرابعة).

ويأتي هوجو جريسمان بتصور جديد. فلما سعى جونكل للكشف عن الوحدات الصغرى طبقًا للصياغة والشكل وبحثها بدقة، أثر ذلك التوجه بامتياز في تفسير جريسمان لسفر يشوع (المجلد الأول والثاني من أسفار العهد القديم) مع بقاء سريان مباديء

---

(1) I. Benzinger, Jahvist und Elohist in den Königsbüchern, BWAT NF 2, 1921.

(2) W. Caspari, Die Samuelbücher, Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von E. Sellin, 1926.

فلهاوزن فيما يتعلق بالنقد المصدري. وفي ذلك يوضح جريسمان قائلًا: "يرتبط سفر يشوع بصورة قوية (بأسفار موسى= وخاصة السفر الخامس) من حيث المحتوى والأدب، لدرجة أن الباحثين اعتادوا جمعهما معًا تحت عنوان (الأسفار الستة). فالأسفار الخمسة تشير إلى سفر يشوع باعتباره تكملة ضرورية؛ وتاريخ العبريين لا يمكن التوقف به عند حدود فلسطين دون إضافة احتلال غرب الأردن/ الضفة الغربية. و فكان من الضروري تحقيق الوعود المتكررة للآباء بأن يرث نسلهم أرض الميعاد وهو الأمر الذي لابد من وجوده كنتيجة"[1]. وقد دافع فون راد في العصر الحاضر عن ذلك بشكل قاطع[2]. لكن المهم الآن أن جريسمان اتجه في إطار النقد المصدري التقليدي إلى الأساطير المختلفة في سفر يشوع. وبحث بصورة دقيقة نقد الشكل ونقد الموروث للأجزاء التفصيلية وصادف عددًا كبيرًا من الأساطير السببية، التي تنتمي إلى ما قبل المرحلة الأدبية. وهذا ما ركزت عليه البحوث في سفر يشوع في المرحلة الأولى. وكان لهذا التوجه الجديد تأثيراته اللاحقة. ففي عام 1936ظهر مقال ألبرشت آلت عن "يشوع" الذي ركز أولًا وباهتمام على حكايات يشوع 1-11 وواصل تطوير تصورات جريسمان[3]. وفي إجابته حول السؤال عن يشوع1-11 أجاب قائلًا: "...سلسلة من الحكايات، هناك مبرر قوي لوجودها وبالتالي فإنها تعني شيئًا، أصبحت أكثر وضوحًا فقط عندما تم ربطها بسياقات أخرى، إن الأمر أشبه بالدراما فالمشاهد المتابعة لا تظهر قيمتها أبدًا إلا في سياق درامي كامل، وحينها يكون للمشهد قيمته"[4]. وهكذا يلفت آلت الانتباه أيضًا إلى مرحلة السيادة الذاتية للأسطورة في الماضي. فظهر الحديث مجددًا عن الأساطير السببية،

---

(1) H. Greßmann, Die Anfänge Israels, Die Schriften des Alten Testaments I, 2, 2. Aufl. 1922, S. 13.

(2) G. v . Rad, Hexateuch oder Pentateuch, Verk, u. Forschg. Theol. Jahresbericht 1947/48, S. 52 ff.

(3) A. Alt, Josua, Werden und Wesen des Alten Testaments, herausgegeben von P. Volz, F. Stummer und J. Hernpel, Beiheft zur ZAW 66 (1936), S. 13 ff.

(4) A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I 1953, S. 178.

وكيف كانت الجلجال وأريحا أماكن يرتبط بها الناس.وقد وصلت بحوث جريسمان وآلت إلى الذروة بدراسة مارتن نوت "التعليق على يشوع" الصادر في عام 1938[1]. فهنا تركز الاهتمام العلمي على تاريخ الموروث الحركي للأساطير السببية. وحسب رؤيتنا المدروسة سلفًا فيمكن لنا وصف ما حدث على النحو التالي: فبينما كان فلهاوزن في تحليله للأسفار التاريخية بوجه خاص يتساءل عن المرحلة الثانية التي تداخلت نتائجها مع المرحلة الثالثة، وفي ظل تقدير جدير بالملاحظة للمرحلة الثانية والمرحلة الثالثة اللتين نوقشتا على نطاق واسع حتى تلك اللحظة وجدنا نوت يهتم بالمرحلة الأولى ثم يقفز مباشرة إلى المرحلة الرابعة (الصياغة النهائية لسفر التثنية). وهنا أُعلن عن توجه جديد هائل عُبر عنه بعد بضعة أعوام في كتاب نوت حول "دراسات في تاريخ التقليد، الجزء الأول- الأعمال التاريخية التي تم جمعها ومعالجتها في العهد القديم" (1943). وبالنسبة لأسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك فقد تجاوز نظرية المصادر الموجهة نحو الأسفار الخمسة. وتم ربط المرحلتين الأولى والرابعة مباشرة، الأمر الذي يعني أن: "الكاتب التثنوي لم يكن مجرد "محرر"، وإنما مؤلف لعمل تاريخي جمع مواد موروثة ومختلفة ورتبها وفقًا لخطة مسبقة. عندئذ ترك الكاتب التثنوي بوجه عام المصادر المتاحة لديه تتحدث باعتبارها وثائق أدبية، وربط الأجزاء الفردية فقط من خلال نص مترابط. وقد وضع خطة اختيار كاملة وثابتة في مواضع من المادة المتوافرة لديه"[2]. ويظهر فجأة عمل تاريخي مترابط، يمتد من دخول الأرض (يشوع 1) حتى فقدانها (الملوك الثاني 25)، وهو العمل الذي وضع مجموعة القوانين التثنوية (سفر التثنية) كأساس بنى عليه بشكل كامل مدهش. إن هذا الدور الذي قام به الكاتب التثنوي ملأ فراغًا في علم العهد القديم، لأن الأبحاث القديمة التبس عليها ملاحظات "التحرير التثنوي". وبما أن نوت قد استبعد

---

(1) M. Noth, Das Buch Josua, Handbuch zum Alten Testament, herausgegeben von 0. Eißfeldt, 1938.

(2) M. Noth, üeberlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesem.Sd. Heft *2* (Geisteswissenschaftliche Klasse), S. 53.

نظرية المصادر فقط، فقد كان مؤهلاً أن يصل إلى رؤية العمل التأليفي للكاتب التثنوي وأن يكتشف العمل التاريخي. وعندئذ استطاع نوت البناء على أبحاث اهتمت بالمرحلة الأولى، حيث أبحاث جريسمان وآلت. ويمكن بوجه خاص أن نذكر عمل ليون روست المميز عن سفري صموئيل، وكتابه عن "الموروث عن خلافة عرش داود"، حيث ركز على دراسة "المصادر الفرعية" على أساس طبيعتها وفصلها عن بيئتها[1]. وانطلاقًا من نظرية المصادر أراد روست بمصطلح "مصدر فرعي" أن يسهم في فهم المرحلة الأولى. وقد توصل إلى أن "حكاية تابوت عهد الرب" و"نبوءة ناثان" و"تقرير الحرب ضد العمونيين" وحكاية خلافة العرش أجزاءً خاصة. وقد استطاع نوت العودة إلى هذه الأعمال التمهيدية وأعمال أخرى مشابهة. وعرض في كتابه كيف استوعب الكاتب التثنوي المواد المورثة المختلفة، ورتبها وفقا لخطة مسبقة.

استنادًا إلى أبحاث مارتن نوت اهتم هـ. ف. فولف بالإشارة "للكتاب المقدس الصحيح في عمل التاريخ التثنوي": مجلة علم العهد القديم 73 (1961)، ص171 والصفحتين التاليتين. وعرض فولف كيف يرى الكاتب التثنوي تاريخ بني إسرائيل ويوضح لاهوت التاريخ. فلا يمكن عكس تاريخ بني إسرائيل في توافق متبادل بين كلمة يهوه وسلوك بني إسرائيل. لكن ظهرت تحديدات جديدة ليهوه في وضع الرفض. ولكن في النهاية لم يجعل الانهيار الكامل لبني إسرائيل هو المحاكمة النهائية، وإنما احتقار مشهور للتوبة"(ص178). و"هكذا ظهر موضوع التوبة في الذروة الأكثر أهمية لعرض التاريخ التثنوي، وظهر بهذا في نماذج مختلفة، وهو ما يجب أن يسمعه ويفعله بنو إسرائيل في محاكمة المنفى"(ص178). وعن النقاش حول تصور التاريخ للعمل التثنوي قارن أيضا عمل أو. هـ. شتيك عن "بنو إسرائيل والمصير القسري للأنبياء" (1967)، ص110 والصفحتين التاليتين.

عندما ظهر كتاب نوت في عام 1943، كانت هناك بالفعل أبحاث حاولت مرة أخرى تجديد وتوسيع نظرية مصادر الأسفار الخمسة للعمل التاريخي في العهد القديم.

---

[1] L. Rost, Die überlieferung von der Thronnachfolge Davids, BWANT III, 6, 1926.

نقصد هنا كتاب جوستاف هولشر عن "بدايات كتابة التاريخ العبري" (1942). تلاه لاحقًا كتابه "كتابة تاريخ بني إسرائيل" (1952). ويتوافق كتاب هولشر في المقام الأول مع ما قال به المصدر اليهوي. فالمؤلف الذي عمل وأثر في مملكة يهودا عام 800 ق.م. ينبغي وفقًا لتصور هولشر أن يكون له تصور كامل عن تاريخ بني إسرائيل، وهو تصور يمتد من نشأة العالم حتى انقسام المملكة (عام 933 قبل الميلاد). وقد أنتج اليهوي مادته من الموروث الشفهي، وعلى العكس من نوت فلم يرجع هولشر وحدة وكمال العرض التاريخي في أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك إلى الكاتب التثنوي، وإنما إلى الكاتب اليهوي. وطبقًا لتصور فلهاوزن فقد كانت نقطة الثقل والاهتمام على المرحلة الثانية. وكتب هولشر: "الكاتب اليهوي ليس جامعًا، بل كاتب حر يترك بصمته على ما يكتب"[1]، واكتمل عمله في سفر الملوك 12: 19. ويمكن الإشارة في النهاية إلى محاولة ألفريد يبسن حيث اكتشف طبيعة مصادر سفري الملوك!"[2]. وبشكل مستقل تمامًا عن نتائج دراسات نوت عن "دراسات تاريخ الموروث - الجزء الأول" انطلق يبسن من مصادر سفري الملوك. وكانت ملاحظته باقتراض الصياغة الكهنوتية والنبوية واللاوية جديرة بالملاحظة.

لا يمكن إغفال أهمية التطورات التي تحققت منذ فلهاوزن في بحوث تاريخ العهد القديم ووصلت إلى ذروتها في عمل نوت بلا شك. ومرة أخرى نلاحظ أن ما قام به جونكل أسهم بشكل فعال في الخروج بجديد.

---

(1) G. Hölscher, Die Anfänge der hebräischen Geschtschreibung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.histor. Klasse, 1942, S. 99.

انظر عن كتب نوت وهولشر التقرير النقدي في:

Eißfeldt, Geschichtsschreibung im Alten Testament, 1948.

(2) A. Jepsen, Die Quellen der Königsbücher, 1953.

97. إشكالية العبادة

اعترف زيجموند موفينكل بصعوبة إعطاء أي أهمية لكتابه في علم العهد القديم عن "دراسات في المزامير الجزء الثاني". فبعد البدايات الجريئة لباول فولتس توصل موفنكيل في بحثه إلى ما لم يكن معروفاً بالكلية حتى ذلك الحين. وحاولنا في المبحث 90 أن نعرض كيف أن اكتشافات وتقييمات نصوص الشرق القديم ساهمت كثيرًا في إبراز الدور المهم للعبادة وشؤونها. وفي السنوات التالية اجتهد بوجه خاص جوتفريد كفل[1] وهرمان جونكل[2] وضع حدًا لكثرة الفرضيات حول العبادة، وإيجاد وجهات نظر ومقاييس صحيحة لتوضيح دورها، لكنهما لم يصمدا أمام ذلك. واعترف العديد من الباحثين بعيد اعتلاء العرش الذي اكتشفه موفينكل، أن العبادة نُظمت عبر التاريخ الديني لبني إسرائيل على نحو محدود على الأقل وقت الاحتفال بالعيد. وكما أكد ي. ي.شتام[3] بشكل صحيح فإن البراهين المناهضة لفرضيات العبادة عند موفينكل لا تخلو من وجهات نظر شخصية صعبة للغاية. وتطورت باستمرار في تلك الأثناء أكثر من أي وقت مضى البحوث حول الشرق القديم، وظهر بشكل أوضح الدور الذي حظيت به ممارسة العبادة في الماضي. وقد اتجه الاهتمام العلمي الديني منذ فترة طويلة لظاهرة العبادة. وهكذا صدر في عام 1933 في انجلترا مجلد تحت عنوان "الأسطورة والطقوس"، نشره عالم العهد القديم اللندني س. هـ. هوك. وقدم الناشر أول إسهام حول موضوع "أنماط الأسطورة والطقوس في الشرق القديم"، ثم تلاه في عام 1935 مجلد جديد بعنوان "التيه". والحديث هنا مرة أخرى حول العلاقات بين الأسطورة والطقوس. وتجدر الإشارة أخيرًا إلى مقال حول موضوع "أصول الشعائر السامية المبكرة" (1938)، والذي دونه س. هـ. هوك من محاضراته. وورد للمرة الأولى بشكل حاسم مصطلح "نمط"في المقال الأول الذي نُشر عام 1933. واستطاع المرء الاستعاضة عن الكلمة الإنجليزية "pattern نمط" بمصطلح "Schema

---

[1] G. Quell, Das kultische Problem der Psalmen, BZAW NF 11, 1926.

[2] H. Gunkel J. Begridi, Einleitung in die Psalmen, 1933, S. 100 ff.

[3] J.J. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, ThR NF 23/1, S. 50.

مخطط"، لأن المقصود أن: " الدائرة المحيطة بهوك تريد إثبات أن الأسطورة الطقوسية سادت الشرق القديم كله، وقصر كل العبادات في تراكيبها الفردية المختلفة على نمط بعينه في كل مكان. فما تم إذن هو محاولة الحصول على ظاهرة أساسية حاسمة من بين الكم الكبير للظواهر الطقوسية. ونقصد بذلك تلك الاحتفالات الطقوسية السنوية لتجدد الحياة. فعيد رأس السنة المجدد للوجود عبّر عن الحياة والفكر بواسطة الأسطورة الطقوسية للآلهة الميتة والمنبعثة من الموت. وكان لهذا التجديد الحياتي المركز على الاحتفال الشامل برأس السنة، الذي لعب فيه حدث "الزواج المقدس" دورًا رئيسيا، ويجب أن تعود كل الممارسات التعبدية إلى مقاصدها وأشكال تعبيرها الجوهرية. فعندما استطاع موفينكل التأكيد على أن الملك باعتباره تجسيدًا للمجموع الذي يحكمه من جهة وباعتباره تجسيدًا للإلوهية من جهة أخرى يحظى بأهمية بعينها في العبادة القديمة في الشرق، ومرة أخرى نجد أيضًا هذه الأفكار الآن في كتابات عن موضوع "أنماط الأسطورة والشعائر". وكما أوضحنا فالملك نفسه يقوم بتجديد الحياة التعبدية في حدث "الزواج المقدس". وكنتيجة لذلك كانت مملكة الرب (المملكة المقدسة) أساسًا وضمانًا للحياة كلها. ويجب إدراج عبادة بني إسرائيل للرب في هذه الصورة الشاملة المخطط لها. ف "النمط" هو مصطلح افتتاحي لعلم الظاهرة التعبدية الدينية الكبيرة، الذي حاول إثبات مشتركات جوهرية للعبادة في الشرق القديم عبر كل الاختلافات الزمنية والمكانية.

لخص س. هـ. هوك الأبحاث عن موضوع "مملكة الرب"وذلك في المجلد الذي نشره بعنوان "الأسطورة والطقوس والمملكة" (1958). ويضم هذا المجلد "مقالات عن النظرية والممارسة الملكية في الشرق الأدنى القديم وفي إسرائيل". وكتب أ. ر. جونسون فصلًا عن "التصورات العبرية للمملكة" (ص204 والصفحتين التاليتين)، وقد برز إسهامه بنشر الدراسات التالية: دور الملك في عبادة أورشليم: التيه (1935)، ص71 والصفحتين التاليتين؛ مملكة الرب والعهد القديم: ملحق مجلة التايم 62 (1950)، ص36 والصفحتين التاليتين؛ المملكة المقدسة في إسرائيل القديمة (1955). وعرض جونسون أيضا تقديس الملك في أورشليم في سياق "الاحتفال بانتصار يهوه" بسبب عيد اعتلاء الرب للعرش، الذي يفهم باعتباره "عرضًا دراميًا

لفجر يوم الأخرويات..."(ص235). ويميز عيد اعتلاء يهوه العرش بداية عصر جديد لموكب النصر به السفينة باعتبارها رمزًا لحضور يهوه والملك الذي أثبت في هذه الطقوس الدرامية أنه المسيا الحقيقي والابن المنتظر ليهوه الذي مضى قدمًا إلى المعبد لحدث التتويج النهائي لتحديد كل ما هو بداية لهذا العصر الجديد "(ص235).

أسس موفينكل وهوك طريقة الملاحظة لظواهر الطقوس غير أن موفينكل ابتعد عنها بالتدريج، وعبر العودة إلى بيدرسن وجرونبش ترك موفينكل في أوبسالا اتجاهًا بحثيًا خاصًا تتبع- أيضًا- فكرة "مملكة الرب"، وواصل تطوير الفكرة الأساسية الفردية لظواهر العبادة. ويمكن ذكر أبحاث أساسية ورائدة لهذه المدرسة، وتجدر الإشارة إلى: دراسة مؤرخ الأديان جيو فيدنجرين في جامعة أوبسالا بعنوان "المزمور 110 عن المملكة المقدسة في إسرائيل" (1941)، وكتاب إيفان إنجنل عالم العهد القديم من أوبسالا بعنوان "دراسات عن مملكة الرب" (1943). وقدم العمل الأخير الدليل على أن فكرة "مملكة الرب" كان لها أهمية محورية ومعبرة عن الوجود في الحياة الطقوسية في الشرق القديم. وبناء على ذلك فإن نصوص راس شمرا المكتشفة حديثًا قد تسهم على نحو خاص في تفسير ظواهر العبادة. وتهدف هذه الدراسة بأكملها إلى فهم جديد للعهد القديم، الذي ينبغي رؤيته في ضوء -أيديولوجية الرب- الملك في الشرق القديم. ولكن كان يجب ظهور تصور جديد للمزامير على وجه الخصوص. وأصبح فهم المصطلح "المسيحاني" بشكل عام من الأساطير الطقوسية في سياق مضمون أيديولوجية مملكة الرب.

يمكن ملاحظة التطور الواضح في هذا الخصوص على النحو التالي: وضع موفينكل عيد اعتلاء العرش المحتفل به في رأس السنة في محور الاهتمام قياسًا مع عيد تتويج الإله مردوخ البابلي؛ وكشف هوك عبادة الشرق القديمة كلها بمخطط التعبد-الأسطورة، الذي يتمثل في عيد رأس السنة المجدد للحياة؛ وأخيرًا وضع إنجنل وفيدنجرين في محور الاهتمام أيديولوجية الملك الرب كمحور لتعبيرات حياة الطقوس-الأسطورية. وعلى أي حال فقد فُسر العهد القديم انطلاقًا من العبادة في الشرق القديم والأفكار والنظم الفكرية السائدة فيه. وهكذا فهم إنجنل عبد الرب مثلًا في "سفر

إشعيا" باعتباره "مملكة الرب" بمعنى أيديولوجية مملكة الرب[1]. ويمكن تفسير معاناته (إشعيا 53) انطلاقًا من ظاهرة أسطورة الطقوس للآلهة الميتة والمنبعثة من الموت (عبادة تموز). وفي دراسة أخرى عن إشعيا 6 وضع إنجنل تعيين النبي إشعيا في نطاق تعبدي وفسره بخواص أسطورية طقوسية[2]. وفسر هارالد ريزنفيلد حزقيال 37 انطلاقًا من طقس رأس السنة[3]، وميز في كتابه حول "شخصية عيسى المتحولة" (1947) خطوط الفكر الأسطوري الطقوسي من الشرق القديم في العهد الجديد. وانضم آجى بنتسن بتحفظ لما اكتشفه العلماء السويديين وقدم في كتابه حول "المسيح-موسى العائد للحياة- ابن الإنسان" (1948) مساهمة حول موضوع "النبوءة والتحقق"، واعتمد على نظرية الأسطورة الطقوسية وفهم الأجزاء "المسيحانية" في العهد القديم في سياق أيديولوجية الملك الرب. وظهرت إشارات موجزة عن مشكلة العبادة الكتب التالية الصادرة في ألمانيا: كتاب زيجموند موفينكل عن "الدين والعبادة"، 1953؛ وكتاب جيو فيدنجرين حول "المملكة المقدسة في العهد القديم وفي اليهودية"، 1955.

قام مارتن نوت بنقد جدير بالملاحظة للمدارس التي تجمعت حول هوك وجيو فيدنجرين أو إيفان إنجنل. ويضم مقاله عن "الرب، الملك، الشعب في العهد القديم" مناقشة منهجية مع الاتجاهات البحثية سالفة الذكر. فكانت ملاحظة نوت حول الكتب التي تناولت ظاهرة الطقوس كالتالي: " إننا نتحدث عن تصور علمي يسعى لفهم كامل ومدهش لملء الفراغات فكريًا وخياليًا ("نمط")، يتسم بالبساطة والوضوح المباشر، ومن البديهي أن هذا التصور العلمي لا أصل له، سوى أنه يعتمد على مجموعة كبيرة من تفاسير النصوص الدقيقة كأساس له"[4]. ثم تحدث نوت أن فرضيات

---

[1] I. Engnell, The Ebed Yahweh Songsand the suffering Messiah in Deutero-Isaiah, Bulletin of the John Rylands Library 31 (1948).

[2] I. Engnell, The Call of Isajah, Uppsala Universitets Arsskrift, 1949.

[3] H. Riesenfeld, The Resurrection in Ezechiel XXXVII and the Dura-Europos Paintings, Uppsala Universitets Arsskrift, 1948.

[4] M. Noth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 1950, Heft 2, S. 167.

العبادة تفوق أي اختلاف مكاني وزمني. كما بحث علم ظواهر العبادة الموضوعات الفردية لتاريخ بني إسرائيل. وهنا تكمن بلا شك إشكالية الاتجاه البحثي الجديد في أنه تناول انطلاقاً من تصوره الخاص بشكل غير دقيق الموضوعات الخاصة في العبادات الفردية. وما أسماه هردر ذات مرة "الفردية" في التعبير عن الحياة الدينية، وما حاولت مدرسة تاريخ الدين أن تدركه، أي الخصوصية في شكلها الخاص وتطورها، كل هذا حدث تقديره من نظريات العبادة الجديدة بمساعدة علم الفينومينولوجيا الذي يُمارس على نطاق واسع. ورغم كل ما تعلمناه من عالم الشرق القديم فينبغي عندئذ ألا ننسى أن عبادة الرب تحظى بمكانة رائدة في حياة الأديان.

على الجانب الآخر تعرضت للنقد ورفضت أيديولوجية "مملكة الرب". ويمكن بوجه خاص الإشارة إلى كتاب هـ. فرانكفورت حول "المملكة والآلهة" (1948) ودراسة لنفس المؤلف عن "مشكلة التشابه في ديانات الشرق الأدنى القديم (1951). ولقد سلط فرانكفورت الضوء على طبيعة الاختلافات المميزة في تصور الملك في المجالات المختلفة من الحضارة والديانة وشكك بأدلة واضحة في حق افتراض "نمط" ما أو أيديولوجية "مملكة الرب" المثبتة في عالم الشرق الأدنى. ويمكن الإشارة عن طبيعة المملكة في إسرائيل ودورها في العبادة إلى كتاب هانس- يوآخيم كراوس عن "عبادة الرب في إسرائيل" (1962[1])، وبالإنجليزية: العبادة في إسرائيل (1966).

أثر موفينكل بشكل قوي ليس بكتابه عن "دراسات في المزامير- الجزء الثاني" فقط، لكن أثار المجلد الثالث أيضًا من "دراسات في المزامير" (نبوءة العبادة ومزامير نبوءة العبادة") في عام 1923 نقاشًا متنوعًا حول موضوع "العبادة والنبوءة". ويمكن الوقوف على أهم مراحل هذا النقاش جيدًا. فقد ظهر في عام 1933 مقال جيرهارد فون راد حول "الأنبياء الكذبة"[1]. وهنا يتم الاعتراف وبوضوح للمرة الأولى أن أنبياء الخلاص لبني إسرائيل موجودون في مؤسسة طقوسية، ولديهم تكليف بأن ينوهوا عن حالة سلام بني إسرائيل عبر الإعلان والشفاعة. ومكانة المتنبئين الذين تم التعود على

---

[1] G. v. Rad, Die falschen Propheten, ZAW NF 10, 1933, S. 109 ff.

وصمهم بالأنبياء الكذبة قد ظهرت من جديد أيضًا بالارتباط مع لاهوت العهد المؤسس بشكل إيجابي وقوي. لقد استطاع فون راد في هذا السياق أن يكتب: "هكذا تفاقمت على نحو كبير مشكلة نبي مقابل نبي. هل لا يستطيع المرء أن الوصول إلى أنبياء سلامنا للاقتراب من الخلاص الشرعي، ثم ما هو المعيار بين الحق والباطل؟ من الواضح أن هذا سؤال مهم بالنسبة للاهوت العهد القديم. ومن المؤكد أنه لا يمكن الإجابة بشكل عام عنه. فأنبياء الويلات اتجهوا بحدة نحو معارضيهم، ولكن لم تكن لديهم معايير جوهرية سارية بوجه عام. ونستطيع أن نتتبع بدقة في سفر إرميا هذا الصراع الداخلي مع معارضيه"[1]، ومن جهة أخرى تناول أ. ر. جونسون[2] وأ.هالدار[3] مشكلة نبوءة العبادة. وقد حدد جونسون بشكل واضح على بساط البحث وظائف النبي المعين لأداء العبادة المقدسة، بينما وقع هالدار دائمًا تحت انطباع تعميم فرضيات الأسطورة الطقوسية. وتجدر الإشارة إلى محاولات أرنست فورتفاين لتوضيح النبوة المرسلة لعاموس لهدم مؤسسة النبوة التعبدية، وذلك في أعقاب مقال فون راد عن الأنبياء الكذبة والأخذ بعين الاعتبار بحث جونسون[4]. وتناول فورتفاين مشكلة العبادة والنبوءة بشكل أكثر حدة في مقال له بعنوان "أصل خطبة المحاكمة النبوية"[5]. وينبغي هنا إظهار أن خطبة المحاكمة النبوية برزت من العبادة. وهكذا ولدت في أعقاب بحث موفينكل الرائد عن العبادة باعتبارها عنصرًا مهمًا في فهم النبوءة في العهد القديم أبحاث كثيرة. ومازالت الأبحاث تتدفق هنا على ما يبدو، ولا يجب غض الطرف عن السؤال: إلى أين تقودنا الخطوات الأولى، التي قام بها فون راد وجونسون وفورتفاين إلى الأرض الجديدة. ورغم ذلك يمكن القول إن تناول موضوع "العبادة والنبوءة" يتعلق بشكل حاسم بتعريف دقيق وتفسير لعبادة الرب في العهد القديم. ولا يزال من الضروري في هذا المجال إجراء أبحاث متعمقة.

---

[1] A. a. O. S. 117.

[2] A. R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel, 1944.

[3] A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, 1945.

[4] E. Würthwein, Amos-Studien, ZAW 62, 1950, S. 10 ff.

[5] E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, ZThK 1952, S. 1 ff.

استمر النقاش حول فرضية فورتفاين بأن خطبة المحاكمة النبوية برزت من العبادة. وفي هذا المجال يمكن ذكر الدراسات التالية: دراسة ف.هسه عن "خطبة المحاكمة النبوية في العبادة الإسرائيلية؟": مجلة علم العهد القديم، 65، (1953)، ص45؛ ودراسة هـ. ي. بويكر حول "خطبة الاتهام وخطبة الدفاع في العهد القديم: مجلة اللاهوت الإنجيلي (1960)، ص398 والصفحتين التاليتين؛ ودراسة هـ. ب. هوفمون عن "عهد الشكوى عند الأنبياء": جورنال أدب الكتاب المقدس 78، (1959)، ص285 والصفحتين التاليتين؛ ودراسة ك. فيسترمان عن "أشكال أساسية للخطبة النبوية (1960)، ص143 والصفحة التالية؛ وأخيرا دراسة هـ. إي ف. فالدوف عن "الخلفية التاريخية لموروث خطب المحاكمة النبوية: ملحق مجلة علم العهد القديم ، العدد 85، (1963).

عرض جوستاف بوشتروم في بحثه حول "دراسات في سفر الأمثال" أن تسليط الضوء على أمور العبادة أوصلنا أيضًا إلى مجالات لم يستطع المرء في البداية تخيلها في سياق العبادة [1]. وهنا تظهر تأثيرات عبادة الخصوبة الكنعانية السورية على فهم العهد القديم للحكمة، وتتبع العناصر الطقوسية في أدق تفاصيلها. ويظهر هذا المثال المدى البعيد الذي وصلت إليه طريقة تفسير العبادة.

فرضت طريقة التفسير نفسها خاصة في تعليقات أرتور فايزر[2]. فنقرأ في مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه عن "تفسير المزامير" ما يلي: "السؤال عن علاقة المزامير بالعبادة، والذي لم يجد جونكل له إجابة مرضية، قد شغل في زمن أحدث الباحثين الشماليين (موفينكل، بنتسن، فيدنجرين، إنجنل ألخ). وبعدما اعترف موفينكل من خلال اقتراحات جرونبش جوهر تقديس العيد "باعتبارها دراما إبداعية"، حاول أن يُفسر جزءًا كبيرًا من المزامير من هذا العيد من خلال افتراض "عيد اعتلاء يهوه العرش" الذي احتفل به أيضًا بنو إسرائيل طبقًا لنموذج الشرق القديم. ومال المرء في تلك الدوائر إلى إعادة اكتشاف مخطط الطقوس (نمط الطقوس) في تقديس الملك في

---

(1) G. Boströrn, Proverbiastudien: Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9, 1935.

(2) A. Weiser, Die Psalmen, ATD Bd. 14 und 15, 1950 (7. Aufl. 1966).

الشرق القديم من مجال الآلهة الحية المنبعثة من الموت أيضًا في المزامير على أساس اكتشافات راس شمرا، ويفهم المرء هذه المزامير باعتبارها مزامير الملك، وانعكست فيها الأسطورة المقدسة لدراما الخلق المنقولة إلى يهوه والمعروضة من قبل الملك في عبادة ثابتة". لقد اهتم فايزر بتفصيل شديد بنظريات التقديس هذه، وواصل كلامه في مقدمته قائلًا: "يمكن أن يُعد التركيب المقارن لطقوس الملك في الشرق الأدنى ذو قيمة كبيرة لاكتشاف جوهر التقديس الإسرائيلي القديم، وهكذا لم يُكتشف ولم تُقيم طبيعة موروث العهد القديم في المزامير بقدر كاف، والتي تختلف رغم كل التقارب في تفاصيل عناصرها الأساسية عن تقديس الملك في الشرق القديم، لأن جوهر هذا التقديس الإسرائيلي القديم وتوارثه لم يُدركا بوضوح كاف". لكن كيف اكتشف فايزر وتناول جوهر التقديس الإسرائيلي القديم؟ لقد ناقش فايزر المشكلات في المقدمة التفصيلية لتفسيره، فهو يجمع بين الشكل والطقوس والتقاليد من وجهة نظر تاريخ الموروث لكي يُظهر التقديس الاحتفالي لعهد يهوه باعتباره إطارًا حاسمًا من أشكال تعبير المزامير الطقوسية المتأثرة بالاحتفال. وهذا الإطار يُعد مُهمًا للنشأة المقدسة واستعمال مزامير العهد القديم وتفسيرها طبقًا لوجهات نظر تاريخية زمنية ولاهوتية. وواجه فايزر المطالبة التي عبر عنها أعلاه بمعرفة واضحة لخصوصيات التقديس الإسرائيلي، عندما نتغاضى عن الأيديولوجيات الرائدة لموفينكل وهوك أو إنجنل، وأعطى مكانة محورية لتقديس عهد يهوه. فلم يُفسر العهد القديم انطلاقًا من مخطط الشرق القديم أو على الأقل المستمد من الشرق القديم، بل تمت مراعاة الموضوعات داخل العهد القديم بشكل أكبر. ويظل التساؤل عما إذا كان لا يزال يتعين مواصلة العمل، أم أنه لا ضرورة لوجود مخطط عبادة داخل العهد القديم ليحل محل مخطط الشرق القديم. وهنا أيضًا يقوي ذلك التوجه الساعي إلى التخلص من تلك المسلمات التعبدية في العهد القديم، وإلا يتسلل خلسة علم ظواهر العبادة الشرق القديم عند تفسير عيد العهد الإسرائيلي القديم. وأُشير إلى هذا التسلل غير المألوف بمصطلح

"الأيديولوجية"، الذي أصر فايزر على استعماله. ورغم ذلك يعد تعليق فايزر أول شاهد على التفسير الموجه بالطقوس. وانطلق فايزر أيضًا في تفاسيره لأسفار أيوب وإرميا من طقس عيد العهد وأيديولوجيته[1].

ينشط البحث في سفر المزامير في الآونة الأخيرة أكثر وأكثر في ظل بيئة تعنى بتفسير العبادة. وهذا ما كشفت عنه بوضوح شديد دراسات دقيقة لماكس هالر[2] ويوهان ياكوب شتام[3]، لكن في نفس الوقت يجب أن نضع في اعتبارنا أن الاكتشافات المختلفة في عالم الشرق القديم (بغض النظر أيضًا عن العبادات) قد حددت البحث والقضايا في سفر المزامير. وتشير الدراسات التالية إلى إمكانية وجود علاقة كبيرة: دراسة ل. دورر عن "المزمور 110 في ضوء البحث الحديث للشرق القديم"، 1929. ودراسة ف. شتومر حول "تشابهات سومرية أكدية مع بناء العهد القديم"، 1922. ودراسة ي. هـ باتون عن "تشابهات كنعانية مع سفر المزامير"، 1944. ودراسة ي. كوبنس عن "تشابهات المزامير مع نصوص راس شمرا بالأوجريتية"، 1946.ودراسة كه. ل . فاينبرج عن "تشابهات مع المزامير في أدب الشرق الأدنى"، 1947. ودراسة ك. ج. كومينجس عن "ترانيم المديح الأشورية والعبرية"، 1934 وغيرها. وتظهر هذه العناوين كيف تركزت البحوث مؤخرًا حول إثبات التشابهات من النطاق الواسع للشرق القديم بشكل متزايد على المنطقة الكنعانية-السورية. وقد كان ذلك نتيجة لحفريات راس شمرا بوجه خاص، لأننا نجد في المقام الأول أن اكتشاف النصوص الأوجريتية القديمة ذات أهمية كبيرة لفهم المزامير في العهد القديم حيث تُعد في سماتها كجذور ملاحم وطقوس تعبدية.

---

[1] A. Weiser, Das Buch Hiob, ATD Bd. 13, 1951 (4. Aufl. 1963).

Ders., Der Prophet Jeremia, A TD Bd. 20 und 21, 1952, 1955 (5. Aufl. 1966).

[2] M. Haller, Ein Jahrzehnt Psalmenforschung, ThR 1 (1929), S. 377 ff.

[3] J. J. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, ThR NF 23/1, S. 1 ff.

98. بحث النبوة

عرض أوتو أيسفلت[1] وهانس فالتر[2] فولف المشكلات الرئيسية في البحث الحديث للنبوة، وكتب جورج فورر عن الموضوع بشكل تفصيلي[3]. إن الملامح الرئيسية لهذا القسم تتمثل في محاولة استرجاع البحوث المستمرة والمتنوعة عن النبوة، من خلال الإشارة إلى المشكلات والبحوث التي جرت. ويجب لفت الانتباه بوجه خاص إلى تقرير جورج فورر عن قضايا النص والنقد النصي[4].

في الآونة الأخيرة يمكن إثبات تحول مهم في توجه النقد الأدبي، الذي لا يزال ذات أهمية لا جدال فيها. وإذا كان التساؤل عن أصالة النبوة ظل موجودًا لعقود كثيرة، فقد اتجهوا إلى تفسير الأجزاء الثانوية التي لا يمكن إثبات صحتها تاريخيًا كأجزاء ثانوية"، وهكذا ظهرت ملاحظة التاريخ اللاحق للرسالة النبوية. ونبه هراتسبرج إلى المشكلات في مقالة له بعنوان "التاريخ اللاحق للنصوص داخل العهد القديم" (ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 66، 1936، ص110 والصفحتين التاليتين). وتصرف تسيمرلي بشكل منطقي في تعليقه على سفر حزقيال (تفسير الكتاب المقدس، المجلد السابع)، وأوضح: "بالصيغ (أصلي- ثانوي) لا يمكن فهم هذا الموروث الثانوي ،وكثيرًا ما يشهد هذا الموروث الثانوي بالحيوية المباشرة لكلام النبي في دائرة حوارييه. وحاولت هذه الدائرة أن تفهم الكلام في وقت لاحق من جديد من مجموع كلام الله المسموع من خلال سفر حزقيال" (ص111). ويعرض هذا التوضيح أن إدراك التاريخ اللاحق هو في الأساس مشكلة تاريخية موروثة، ويشير في نفس الوقت إلى

---

[1] O. Eißfeldt, The prophetic literature: The Old Testament and modern Study, ed. H. H. Rowley, 1951, S. 115 ff.

[2] H. W. Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTheol 10, 1955, S. 446 ff.

[3] G. Fohrer, ThR NF 19, 1951, S. 277 ff.; 20, 1952, S. 193 ff. 295 ff. 28, 1962, S. 1. Ff. 235 ff. 301 ff.

[4] المصدر السابق ، الكل في القسم الأول من العرض.

النقد الأدبي الذي يعمل بثبات في عمليات التلقي، التي اكتفت بهذا كشيء ثانوي، وتفهم إرث المواد المميز في حيويته وتشكله. وبهذا واجه البحث مشكلة تأويلية، أعاد جيرهارد فون راد صياغتها على النحو التالي: "إذا كان كلام الأنبياء انطلق مع قيام إسرائيل عبر التاريخ ووجه أيضًا عبر إعلانه الأول طابعه كرسالة، فيجب أن يكون تفسيره من خلال اللاحقين تفسيرًا مرنًا، لأن الكلمة وصلت إلى المتلقين المتأخرين من خلال 'تبني' مضمونها. وتفسيرنا العلمي لكلام الأنبياء يُرجع كل شيء إلى اكتشاف مضمون الكلام طبقًا للفهم الذاتي للنبي. ودون العدول عن هذا يجب أن يكون أكثر وضوحًا بأن الفهم الذاتي للنبي هو مجرد وسيلة لفهمه. وقد نشأت طرق جديدة للفهم من خلال الإشارة إلى الأجيال اللاحقة ومواقفها حتى آخر تحديث للرسالة النبوية في العهد الجديد"[1]. وسنتناول لاحقًا المشكلات التفسيرية (مبحث 102).

لقد أصبح أساس تفسير الأنبياء الموضوعي منذ أن دفعه هرمان جونكل بالتدريج هو بحث الأنواع (قارن مبحث 82). فتوصل لودفيج كولر في الفصل السادس من كتابه حول "أبحاث عن سفر إشعيا الثاني"[2] إلى تأكيد نقد شكلي مهم لمأثور الرسالة، التي تبدأ بـ"هكذا تكلم يهوه"، والتي تميز النبي باعتباره مرسلًا من الرب. وبهذا طُرح على بساط البحث في نفس الوقت السؤال عن علاقة كلمة يهوه بحديث النبي، وهو سؤال، تتبعه بوجه خاص هانس فالتر فولف[3] وهانس فيلدبرجر[4]، ويلاحظ في تتبع هذه الآثار خصوصيات مميزة لكلام الأنبياء من حيث الشكل والأسلوب. وعدل فسترمان عندما كان يدرس تاريخ بحث تاريخ الشكل في كتابه عن "الأشكال الرئيسية لكلام الأنبياء" (1964[2])، ووصف بحث الأنواع وحدود الشكل التي أعدها جونكل سابقًا، وحلت مصطلحات أكثر دقة مثل "إعلان الحكم" و"الاتهام" محل المسميات الإشكالية

---

[1] G. v. Rad, Theo. d. ATs, II ^{4}1965, S. 57.

[2] L. Köhler, Deuterojesaja, stilkritisch untersucht, 1923, 6. Kapitel.

[3] H. W. Wolff, Das Zitat im Prophetensprüch, 1937.

[4] H. Wildberger, Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia, 1942.

"كلمة تهديد" و"سبة". وتناول أيضًا "الموقف الحياتي" بشكل أدق. وقدم كلاوس كوخ أيضًا أبحاثًا إضافية في كتابه عن "ما هو تاريخ الشكل؟" (1967[2]).

يبحث تاريخ الشكل تعمق منهج تاريخ الموروث في العمل العلمي في النبوة في العهد القديم. وأشرنا بالفعل عن العلاقة بين النبوة والعبادة (مبحث 97). فحاول هنيج جراف رفنتلوف أن يستعمل شروط الموروث التعبدية لفهم نبوة عاموس وإرميا[1]. ولكن ينبغي الاهتمام بعناية فائقة بنقد الموروث فجاء بحث هـ.هـ. رولي عن طرق الطقوس أو الطقوس الدينية[2]. وبحث ر. باخ عن علاقة موضوعات الشريعة النبوية في رسالة عاموس مع شريعة الرب الإسرائيلية القديمة التي لا يمكن تفنيدها، ولاحظ أن النبي أحيانًا يعبر عن الوصف في جمل قطعية مقابل القانون الشرطي[3]. وتتبع جيرهارد فون راد وباخ أيضًا استمرار عملية تأثير قانون الحرب المقدسة في النبوة.

من المهم في هذا السياق، كيف فهم جيرهارد فون راد في دراسته حول "الحرب المقدسة في إسرائيل القديمة" (1951) ذكر إليشع مركبات إسرائيل وفرسانها (الملوك الثاني 2: 12؛ 13: 14) (ص55)، وكيف فسر سفر إشعيا 7: 1 والفقرتين التاليتين، 30: 15 و 31: 1 والفقرتين التاليتين عن ما تم توارثه عن الحرب (ص56 والصفحتين التاليتين). وتعد أبحاث ر.باخ تحت عنوان "المطالبة بالحرب والكفاح في أقوال أنبياء العهد القديم" (1962) ليست أقل تشويقًا. والتساؤل عن تاريخ الموروث وأصل "يوم يهوه" شهد إضاءة جديدة عندما توصل جيرهارد فون راد عند تفسير النصوص إلى الاستنتاج التالي: "طبقًا لكل شيء ليس هناك شك في أن الأمر يدور في الأساس حول نفس دائرة الأفكار، سواء في الحكايات القديمة عن ظهور الرب في الحرب، وفي الأوصاف النبوية ليوم يهوه القادم. وتتكرر العناصر الفردية لهذه الدائرة من الأفكار بنمطها التقليدي في نبوءات الأنبياء شيئًا فشيئًا" (لاهوت العهد القديم، 1965[4]،

---

[1] H. Graf Reventlow, Das Amt des Propheten bei Amos, 1932;Ders, Liturgie und prophetische Ich bei Jeremia, 1963.

[2] H. H. Rowley, Ritual the Prophets: JSS 1956, S. 338 f.

[3] R. Bach, Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos: Festschr. G. Dehn, 1957, S. 23 ff.

ص135، قارن أيضًا دراسته حول "أصل تصور يوم يهوه"، في مجلة الدراسات السامية- 1959، ص97 والصفحتين التاليتين، وبدء عنصر جديد لعلاقة يوم يهوه بموروثات الحرب المقدسة عكس فرضية هوجو جريسمان، التي يدور الأمر فيها حول عنصر "الأخروية الشعبية" (أصول العقيدة الأخروية الإسرائيلية- اليهودية، 1905، ص141 والصفحتين التاليتين)، أو حول قواعد زيجموند موفينكل ،كما نأمل أن ننشغل بعيد اعتلاء يهوه للعرش في العقيدة الأخروية (عيد يهوه، مجلة اللاهوت النرويجية، 1958، ص1 والصفحتين التاليتين). وبحث رولاند في رسالته للدكتوراه التي قدمها في هايدلبرج (1956) عن "أهمية اختيار إسرائيل للعقيدة الأخروية عند أنبياء العهد القديم". وتستحق هذه الدراسة أيضا الاهتمام، لأنها عرضت التلقي والتحول للعقيدة الأخروية في موروث سفر الخروج، وصهيون وداود في النبوة.

شجعت أبحاث هانس فالتر فولف عن الموطن الروحي للأنبياء هوشع وعاموس بوجه خاص البحث في تاريخ الموروث في الرسالة النبوية بشكل كبير وأثْرتها بتساؤلات جديدة. وبدأ مقال "الموطن الروحي لهوشع"[1] بجمل على غرار: "في أية دوائر يجب تخيل مكان النبي هوشع؟ إن عدم اعتباره مجددًا فريدًا يشير منذ فترة طويلة إلى أنه تبني أشكال حديث ومواد قديمة تعود للموروثات الإسرائيلية القديمة. ويجب أن نسأل الآن: "أين صادف النبي في بيئته هذه الأشكال والمواد. وكيف ينبغي أن يكون تصورنا عن 'تاريخ التعليم' الذي يخمن المرء أنه تلقاه؟"[2]. وتوصل فولف في إثر هذا السؤال إلى النتيجة الأولى، وهي: "يرى هوشع نفسه ضمن سلسلة الأنبياء الموجهة للاتحاد المقدس، وقد ظهر هؤلاء الأنبياء في المملكة الشمالية باعتبارهم رسل قضاء وبهم يُعرف القانون الإلهي والمعرفة الحقيقية برب إسرائيل"[3]. ولكن بالإجابة عن هذا السؤال لم تظهر بعد تلك البيئة التي اقترب منها هوشع في عصره وتشارك معها ماده الموروثة. فمن المؤكد أنه كان معه جماعات معارضة وقفت مثله في مواجهة المملكة

---

[1] ThLZ ,81, 1956, Sp. 83 ff.

[2] A. a. O. Sp. 83.

[3] A. a. O. Sp. 85.

وعبادتها الرسمية. ويشير فولف إلى دائرة اللاويين واكتشف فيها جماعة معارضة، وتأصل موروثها في الاتحاد المقدس الإسرائيلي القديم. والبحث الحالي والذي فتح آفاقًا جديدة هو تدشين للدراسة الثانية عن "الوطن الروحي لعاموس" (1964). وسرت إشكالية طرح السؤال مثل البحث المذكور سلفًا، لكنه سرعان ما اصطدم بنظريات إجمالية مألوفة وفرضيات ذات طبيعة مقدسة، لكي يعرف من خلال الإشارات الفردية المتعددة أن عاموس تعلم من حكمة القبائل ونقل مادة المأثور وكذلك أشكال أسلوب تلك الحكمة الروحية في نبوته. وبهذا لا يجب إنكار أن التكليف النبوي يعتمد على كاريزما حدسية خاصة، تبرز منها رسالة الحكم.

ومما لا شك فيه أن أبحاث تاريخ الموروث عن النبوة كانت خطوة مهمة على الطريق نحو التفسير الموضوعي. وهذه الأبحاث قد تكون مناسبة لإبراز معالم الرسالة النبوية بشكل أكثر دقة ووضوحًا. وبالتالي يمكن القول إن إمكانية رؤية أنبياء العهد القديم في ضوء حضارة وديانة الشرق القديم لا تزال محدودة للغاية. ولا تنقصنا الأبحاث التي تظهر بعض أوجه الشبه والأفكار، ولكن يتعلق معظمها في الغالب بالظواهر، التي إما أن تكون بعيدة أو تكون ذات صلة حقيقية في الأزمنة القديمة. واستعملت النصوص المصرية لفترة طويلة، وبوجه خاص " نبوءات نفرو"، التي تنبأت بخراب وشيك للأرض[1]. ولكن هذه النبوءات ظهرت بشكل مشكوك فيه على العكس من فكرة الدينونة/ الأخرويات في العهد القديم. وبالإضافة لذلك اكتُشف أن النبوءات المصرية لها طابع "الكتاب التوجيهي المهم"[2]، وتفهم "كنبوءة" لحدث سابق (إسقاط كلام في المستقبل على أحداث وقعت في الماضي) . وطالما ظهرت النبوة بشكل متزايد، فينبغي مقارنة النبوة في العهد القديم مع أنبياء البعل الكنعانية- السورية، والتي وُصف ظهورها مثلًا في تقرير رحلات ون-آمون **Wen-Amon**. ولكن

---

(1) AOT. S. 46-48 .

(2) انظر: E. Otto, Handbuch der Orientalistik I, 2, 1952, S. 116.

التشابهات تتركز فقط مع التنبؤ الكاذب في العهد القديم ، وهو التنبؤ الخاص بجماعات ظهرت مبكرًا أو دوائر نبوية مقدسة. ولكن هذا لا يمكن أن يكشف أو يوضح بأي حال النبوة التقليدية في إسرائيل. ويمكن فقط ذكر شخصية الكاهن رنوهوم التي ظهرت في نصوص من أرشيف ملك ماري، عند عرض التشابهات التاريخية الدينية مع النبوة في إسرائيل[1] . فهذا الرجل- رنوهوم- ظهر كرسول أو متحدث باسم الإله. ونادرًا ما يُعلن عن الوعد (النبوءة) في حالة الإنصياع للوحي الإلهي. وفيما يخص ظهور بعض الملامح الشكلية فيمكن ملاحظة تشابهات مع رسل الرب الأنبياء في العهد القديم. ولكن كاهن ماري أُرسل إلى الملك فقط، ورسالته لها محتوى تعبدي وطقوسي خاص؛ وهي تظهر اهتمام الرب بأداء الطقوس الدينية كما يجب. وهنا توقفت مقارنة النبوءة في الشرق القديم مع النبوة عند بني إسرائيل.

كتب مارتن نوت عن مقارنة النبوة في العهد القديم مع رسول الرب في ألواح ماري قائلًا: " قد يكون ثمة شك في استنساخ شخصية رسول الرب التي أصبحت معروفة لنا الآن من نصوص ماري في شخصية النبي في العهد القديم، وأن رسول الرب في نصوص ماري لا يشبه النبي في العهد القديم وحسب، وإنما ينتمي للتاريخ السابق للنبوة. ويجب هنا أن يخمن المرء سياقًا تاريخيًا حتى لو وُجدت علاقات لافتة للنظر بين نصوص ماري والعهد القديم. فلا يمكن التثبت من هذا السياق التاريخي بدقة، فالهوة التاريخية لا تزال كبيرة نسبيًا" (التاريخ وكلمة الرب في العهد القديم، دراسات مجمعة، 1957، ص239). لقد أثبت نوت أيضًا هذا الفرق الواضح الكبير بقوله: "أنه لا يمكن لذلك النوع الظهور، إلا في إطار مضمون الرسالة الإلهية، أما ما ورد في نصوص

[1] W. v. Soden, Die Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari: Welt des Orients, 1950, S. 397 ff.; M. Noth, Geschichte und Gotteswort im AT. GesStud 1957, S. 230 ff.; A. Lods, Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique: Stud. in OT Prophecy, 1950, S.103 ff.

ماري حتى الآن مجرد مسائل طقوسية وسياسية ذات أهمية محدودة للغاية وسريعة الزوال" (نفس المرجع، ص239 والصفحة التالية). وقارن أيضًا عن التساؤل عن خلفية الشرق القديم للنبوة في بني إسرائيل دراسة هرمان عن "توقعات الخلاص النبوية في العهد القديم (1965)، ص13 والصفحة التالية، 16 والصفحتين التاليتين.

لقد أثرى البحث الحديث في النبوة بشكل لافت الفهم التاريخي للرسالة النبوية من زاوية مختلفة . ونذكر أولًا كمثال على ذلك مقال ألبرشت آلت عن "هوشع 5: 8 - 6: 6. حرب ونتائجها بتوضيح نبوي"[1]. فعندما تكشف أدوات البحث التاريخي اللحظة التاريخية التي يظهر فيها الأنبياء، يمكن فهم الرسالة بمقصدها ومضمونها. وبوجه خاص فمن الممكن اكتشاف الفهم التاريخي الخاص في الوعظ النبوي. فكتب آلت يقول: " فرؤية يهوه تمثل ضررًا كبيرًا بشعبه، حيث يقيس أحداث التاريخ وخصوصا صدمات وجوده بمقاييس سياسية مطلقة. وهذا يعني أنه يجب الانتقال من سياسة ثبت خطؤها إلى سياسة مضادة، ويجب البحث عن الانضمام في الوقت المناسب إلى القوى العظمى في العالم، ثم سيتحرك كل شيء مرة أخرى إلى المسار الصحيح. وتاريخ الشعوب هو في الواقع شيء مختلف تمامًا عن أن يكون مسألة حسابية لرجال الدولة، وليس من الذكاء للمنهزم أن يخفي بفكرة خفية نفعية أمام المنتصر. وبدلًا من ذلك فالرب غالبًا هو القوة الفعلية في التاريخ، وتجب معرفته كسبب للكوارث القومية والتحلل الداخلي الذي يفتت عضد الشعب، والخسائر الخارجية التي تهلك أجزاءً كاملة من الشعب"[2]. ويعد مثل هذا الفهم للملاحظة التاريخية النبوية والتفسير التاريخي ممكنًا عند توضيح أحداث الحياة التاريخية السياسية بتفاصيلها. وبهذا اتضحت المشكلة الكاملة "للنبوءة والسياسة". ويمكن الإشارة إلى تاريخ البحث في هذه المشكلة في كتاب هانس يوآخيم كراوس عن "النبوءة والسياسة" (1952). وفي زمن أحدث يعود

[1] NKZ 30, 1919, S. 537 ff.

[2] A. a. O. S. 561.

الفضل أبحاث إرنست يني[1] وهـ . دونر[2] في حدوث تطورات جوهرية. وظهرت أيضًا دراسات في مجال التاريخ الاقتصادي والاجتماعي أبرزت بشكل أكثر دقة الرسالة الاجتماعية لأنبياء العهد القديم.

لقد وفرت الحفريات في أوجريت وألالاخ رؤى جديدة في أحوال فلسطين الاقتصادية وحقوق امتلاك الأراضي، قارن دراسة ناوجارول عن "القصر الملكي في أوجاريت- الجزء الثالث" (1955)، ص31 و283 والصفحتين التاليتين، وعمل ي. ويزمان حول "ألواح ألالاخ" (1953). ونشير بالإضافة لذلك إلى كتاب ف. هورست هن "المِلْكية وفقًا للعهد القديم: شريعة الرب" (1961)، ص203 والصفحتين التاليتين، دراسة أ. كاوس عن "النبي في الأزمة الاجتماعية لديانة بني إسرائيل"(عرض اللاهوت والفلسفة، العدد 12 (1932)، ص97 والصفحتين التاليتين، هانس يوآخيم كراوس "الرسالة النبوية في مواجهة الظلم الاجتماعي في إسرائيل، مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد السابع (1955)، 295 والصفحتين التاليتين.

منذ فليهلم فونت ساعد علم النفس الديني أيضًا في ازدهار علم العهد القديم، حيث تم وضع السؤال النفسي عن بنية مسار التجارب والرؤى والمقابلات النبوية. وكان جوستاف هولشر هو من جمع في كتابه عن "الأنبياء" (1914) المسألة النفسية والوراثية التاريخية معًا، من خلال الإشارة إلى ظاهرة النشوة، التي يمكن أن تكشف في تاريخ إسرائيل المبكر التطابق بين نبوة البعل والأنبياء الكذبة (سفر صموئيل الأول، 10، 5 والفقرتين التاليتين، سفر الملوك الأول 18، 26 والفقرتين التاليتين). وفي سياق هذه التفسيرات فهم المرء تقارير تعيين ورؤية الأنبياء الكلاسيكيين في إسرائيل بأنها تجربة وثيقة النشوة، وأصبح اختراقها النفسي مهمة للبحث. واكتسب هذا التحليل النفسي أدلة جديدة في أبحاث إي . ب. سيرستاد حول "الخبرة والطاعة عند النبي عاموس (مجلة علم العهد القديم، العدد 52، 1934، ص22 والصفحتين التاليتين)؛ "تجارب الوحي عند

---

[1] E. Jenni, Die politischen Voraussagen der Propheten, 1956.

- H. Donner, Israel unter den Völkern, 1964.

[2] H. W. Wolff, Hauptprobleme . . ., S. 455.

الأنبياء عاموس وإشعيا وإرميا (1946). وعلى العكس من هولشر أشار سيرستاد إلى الوعي المتيقظ العالي لأنبياء العهد القديم، وأنه في اللقاء مع يهوه لم يتم إخماد وعي الأنبياء بل تم تزويده (قارن سفر إشعيا 6: 5 ؛ سفر إرميا 1: 6). ولا يمكن الحديث عن تجسد منتشي أو عن اتحاد باطني. وسأل إشعيا: "من أرسل؟ ومن يذهب من أجلنا؟ (إشعيا 6: 8). وهنا أُسبغ مصطلح النبي على الشخص الذي يتخذ قرارًا لإصلاح خاص، ولم يكن في حالة نشوة، ووُضع النبي أثناء الرؤية والاختبار في حالة من الوعي المتزايد ليرى ويسمع ما لا يمكن أن يراه ويسمعه أحد غيره. ويخرج رسول الرب للقاء استثنائي وليس "باعتباره ثائرًا" متحمسًا، وإنما باعتباره متحدثًا، وباعتباره كلمة الرب وكشاهد ينقل ما رآه وسمعه. فكلام النبي هي أقوال الرسالة، التي ظلت صياغتها غير مفهومة، عندما اشترطت النشوة التجسيدية. وتوصل هانس فالتر فولف إلى الاستنتاج التالي: "السؤال عن شكل تجربة النبي يجب أن يكون خاضعًا لحقيقة أن سلطة الكلمة هي سمة أساسية من سمات أنبياء العهد القديم... سلطة الكلمة المسموعة والمعترف بها وهي كلمة متناولة ومعلنة، بهدف جعل أنبياء العهد القديم أنبياءً. والمشكلة النفسية لكيفية استقبال الكلام النبوي يجب أن تندرج تحت هذه الحقيقة السائدة"[1]. وبهذا المعنى حاول ي. ليندبلوم أن يشير بوضوح إلى أن "النشوة المركزة" يمكن تمييزها عن "النشوة المندمجة".

مما يدلل على أهمية ذلك الفهم الجديد للأحداث النبوية الرمزية. ويعود الفضل في انطلاقة البحث في النبوة في أسفار العهد القديم إلى و. روبنسون في دراسته عن (الرمزية النبوية، مقالات عن العهد القديم، 1924، ص1 والصفحتين التاليتين) ودراسة جيورج فورر حول (الأفعال الرمزية للأنبياء، 1955). ولقد اتضح أن الحدث الرمزي لا يعني الواقع المعروض، بل يجسده ويدفعه بشكل خلاق. وعن هذا يوضح جيرهارد فون راد قائلًا: "الإشارة كانت تنبؤًا خلاقًا بالمستقبل، ويعقبه تحقيق. وهكذا يطرح النبي الأحداث المستقبلية بالتفصيل في شكل إشارات في التاريخ ثم يبدأ تحقيق

---

[1] J. Lindblom, in: Festschr. F. Bertholet, 1950, S. 323 ff.; Ders. Prophecy in Ancient Israel, 2. Aufl. 1963.

الحدث التالي، وهكذا لا تعد الإشارة النبوية شيئًا مختلفًا عن شكل من أشكال التعبير النبوي"(1). وساهم ذلك في تسليط الضوء على طابع الكلمة في الأحداث الرمزية بشكل جوهري في تدقيق التوضيح الذي يشير إلى السحر أو النشوة. وبهذا تم أيضًا التغلب على طريقة التفسير المؤكدة على قيمة أهمية المعاني المقدسة للإشارات النبوية.

إن الحديث عن مشكلة الأنبياء الحقيقين والأنبياء الكذبة أسهم في فهم النبوة في العهد القديم بشكل حاسم. وطرح جوتفريد كفل بذكاء في كتابه "الأنبياء الحقيقيين والأنبياء الكذبة" (1952) إشكالية مسألة مهاجمة العقيدة بسبب إشارات التمييز والمعنى المزدوج، الذي يفصل بين سلطة التهديد الغامضة والشيطنة في تأثير المتحدثين باسم الرب. وقد ألح كفل على طرح السؤال: هناك معيار للصواب والخطأ؟ لكن السؤال تتشابك فيه اللاعقلانية والخشوع، التي بالإشارات اللاهوتية لدى ب.دووم و ر.أوتو إلى "دليل الروح والقوة" الساري المفعول بمفرده، الذي ظهر في لحظة الخطاب النبوي. وبدون طلب تم وصف وتفسير المقابل الدرامي لإراميا وحنانيا. ويُعد التوضيح التالي مميزًا: "نحن في نقطة يمكن أن تظهر فيها تفسيريًا رفض أي علم عن كلمة الرب، التي يمكن تحديد صلاحيتها اصطلاحيًا. فلا تكفي مصطلحات "حقيقي" و"مزيف" لتوضيح بحث المشكلة، وأن الصراع الموصوف غير عقلاني. وبنفس القدر من العبث يظهر أنه لا يمكن أن يقنع أي تفسير يحاول أن يدركه بوسائل عقلية" (ص61). وعلى أي حال يطرح السؤال نفسه عما إذا لم يكن كفل قد بالغ في المعارضة المستحقة تجاه الاستعداد التمييزي الأرثوذكسي والدوجماتي وأجرى أمورًا لاعقلانية شديدة للغاية. وأخيرًا تعد "الكلمة" شيء يدعو لنظرة عقلانية تضم معيارًا ذاتيًا تقود بنفسها، ويعبر عنه مرارًا وتكرارًا، قارن هانس يواخيم كراوس "النبوة في أزمة"، دراسات الكتاب المقدس، العدد 43، 1964. ومن الصواب عدم الإدعاء بوجود معايير وقواعد يمكن من خلالها تحديد ذلك. ويمكن أن يطابق التلقي الكاريزمي للبشارة الدليل الغامض

---

(1) G. v. Rad, Theol. d. AT, 4. Aufl. 1965, S. 105.

والمتناقض للرسالة النبوية، وأن بدء الجدل وتحمله سيكون أصعب المهام لتفسير النبوة في العهد القديم. ويجب اختراق الطريق بين العقلانية واللاعقلانية.

تماس بشدة "مشكلة الأنبياء الحقيقين والأنبياء الكذبة" مع التساؤل عن رسالة الخلاص النبوية. وكان المرء في علم العهد القديم يميل لفترة طويلة إلى التمييز بدقة بين نبوءات الوعيد ونبوءات الخلاص. واستنتج المرء من هذا التمييز أحكامًا عن أجزاء حقيقية وأخرى مقلدة. ثم انفك المرء تدريجيًا من هذه المعايير، خصوصًا تحت تأثير كتاب هوجو جريسمان عن "المسيا". ويعود فضل كبير لزيجفريد هرمان في تناول هذه المشكلة مرة أخرى من جذورها في كتابه عن "توقعات الخلاص النبوية في العهد القديم" (1965). وقد تناول هرمان توقعات الخلاص المبكرة في نبوءات العهد القديم في ظل استبعاد دقيق للإرث الثانوي والتثنوي أو المقنن، وعرض تحول شكل توقعات الخلاص النبوية في أسفار إرميا وحزقيال وإشعيا الثاني. نقرأ في صفحة 306: "بالمقارنة مع النبوة التقليدية في القرن الثامن فمن المحتمل أن السمة الرئيسية... هي عملية متنامية من تشكيل النظام، وترتبط ارتباطًا وثيقًا معها، والتوحيد التقليدي للأفكار الفردية من إرميا حتى إشعيا الثاني. فبينما في القرن الثامن سادت نبوءات الهلاك كأساس، وشهد كل واحد من هؤلاء الأنبياء تحول الأمور عن بعد، ووصفها بأفكار تقليدية، أصبح التحول إلى الخلاص في القرن السادس في أسفار الأنبياء منهجًا وحقيقة مفهومة بشكل منظم".

وقد شهدت العقود الأخيرة أبحاثًا علمية وجماهيرية عديدة عن نبوءات العهد القديم. وتجدر الإشارة أولًا إلى عمل أ. يبسن حول "نبي"، دراسات اجتماعية عن أدب وتاريخ الدين في العهد القديم (1934). لقد خطط يبسن علم اجتماع للنبوة المزيفة وأوضح كيف أصبح ادعاء الأنبياء بعد امتلاك الأرض بالتدريج حالة وظيفية ثابتة. فعيّن داود الأنبياء، وطبقًا للنموذج الكنعاني كان لهم وظيفة رسمية بجانب الكهنة. وبعد انقسام المملكة وقف الأنبياء في مملكة إسرائيل في الشمال ضد النظام الملكي والكهنوت، وأصبحوا طبقة حرة ذات تقاليد خاصة. وبعد عام 721 وصل

بعض هؤلاء الأنبياء من شمال إسرائيل إلى يهودا. وانفصل مسمى "نبي" عن الحالة الوظيفية. وتطورت رؤية تاريخية جديدة لظهور الأنبياء الناصحين. هذه هي الصورة المعاد رسمها في ملامحها الكبيرة التي رسمها يبسن. ولكن يبرز السؤال: إذا لم تكن الأطروحة الاجتماعية قد بالغت في تقدير الاستمرار الجماعي، ألا يجب على المرء قبل عام 721 أن يضع في تقديره الحالات الفردية، أي الأنبياء كانوا أحراراً؟ وظهرت تساؤلات حول مشكلة نبوة العبادة (قارن مبحث 97). وتطلب الأمر بوجه خاص أبحاثًا ونتائج أكثر دقة عن كيفية ابتعاد أنبياء إسرائيل وفقًا لفهمهم الذاتي و"منشأ وعيهم" الروحي وتقاليدهم عن جماعات وروابط عبادة رسمية.

قدم ي. همبل وك. كول ور. ب. ي.سكوت أطروحات مشتركة سهلة الفهم عن أنبياء بني إسرائيل. فكتاب همبل حول "كلام الأنبياء" (1949) يظهر بالفعل من العنوان ما يتوقعه القارئ. فكتب في صفحة 19: الموروث، الذي عبر عنه أدبيًا... في تيارين، والذين لا يمكن أبدًا فصلهما عن بعضهما البعض "..... "التيار الأول (وهو الأهم) تشكل من خلال كلام النبي، كما استمر في ذاكرة من سمعوه، كعبارات فردية أو توحد في مجموعات (دواوين، سجلات، مراجع) جنباً إلى جنب. وتوجه قول الرب بشكل حي إلى فرد أو جماعات أو دائرة أضيق من الحوار بين المجتمعين حول معلمهم أو مجموعة من الخصوم أو جمهرة كبيرة مجتمعة للاحتفال بعيد، وكذلك الإنصات لكلام رسول الرب". وعرض همبل العبارات الفردية في سياقها التاريخي وبإشارتها إلى دائرة مستمعين. ووضع أجزاءً مفتتة عديدة بجوار بعضها البعض ورتبها وفقًا لموضوعات منهجية. ويبقى أن نسأل إذا كان هناك مشهد متغير باستمرار يظهر فيه كلام النبي ويمكن أن ينقل صورة واضحة ومتماسكة بوجه خاص. وسلك كول مسلكًا تاريخيًا في كتابه عن "أنبياء بني إسرائيل" (سلسلة دالب لكتب الجيب 324، 1956). وقدم تلخيصًا وعرضًا تعليميًا، وبالطبع لا يناقش الرسالة النبوية، كما كنا نتمنى في الدراسة حول "مدخل إلى أنبياء العهد القديم ورسالتهم". و قدم ر. ب . ي. سكوت في كتابه حول "أهمية الأنبياء" (1944، 1968[2]) قضايا أساسية مثل: "ما هي النبوة"؟، "عالم الأنبياء"، "خلافة الأنبياء"، "كلام النبوءات"، "لاهوت الأنبياء"، "الأنبياء والتاريخ" إلخ. لقد استهدف استحضار المشكلات في فهم النبوة وأهميتها. واستحضرت الأمثلة الثلاثة لإظهار مدى صعوبة إيجاد وسيلة للعرض الموضوعي.

تناول ن. و. بورتو في دراسته عن "النبوة- السجل والوحي" (1938) ص216 والصفحتين التاليتين قضايا أساسية في بحث النبوة وميز بدقة مصادر الخطأ وحصرها فيما يلي: 1- لا يجب إعطاء وزن كبير للتشابهات وتوسيع معارفنا الضئيلة بالنبوة في العهد القديم بدون تمحيص. 2- لا يجب الاعتماد فقط على موضع أو موضعين في العهد القديم لوصف "جوهر النبوة". 3- لا يجب تناول كل ظواهر العهد القديم كما لو كانت توجد في نفس المستوى. 4- لا يجب بادئ ذي بدء افتراض أن التجربة النبوية متاحة مباشرة بالطرق النفسية الحديثة. 5- لا يجب تناول النشوة منعزلة تمامًا، بل يجب ملاحظتها في السياق العام كواحدة من "التجارب السرية "عند الأنبياء[1].

أسهم عمل أبراهام هيشل "النبوة" (1936) و"الأنبياء" (1962) مساهمة بارزة في بحث الأنبياء اليهود. وكان محور اهتمام مشروع مارتن بوبر هو "عقيدة الأنبياء" (الأعمال، الجزء الثاني ص231 والصفحتين التاليتين). فكتب في المقدمة يقول: "مهمة هذا الكتاب هي عرض علم العقيدة، الذي وصل إلى شكله المثالي عند بعض الأنبياء الكتبة في العقود الأخيرة في المملكة الشمالية حتى نهاية السبي البابلي، سواء في وصف سياقه التاريخي أو ما قبل التاريخي. إنه علم عقيدة العلاقة بين إله بني إسرائيل وبني إسرائيل. ولا يمكن اكتشاف أصوله عند الأنبياء الكتبة في وقت مبكر. فهؤلاء لم يقوموا بأي تعليم جديد، بل شكلوا فقط تعليم متلقى وفقًا للمواقف المتغيرة ومتطلباتها" (ص237). وتعمق بوبر في النصوص الموروثة مبكرًا في العهد القديم، لكي يستطيع وصف "العلم المتلقي" بشكل أساسي بالإشارة إلى العهد والتوراة وسيطرة الرب. فتتبع التاريخ. ويكمن أصل النبوة في موسى، "أول رسول للرب". وعندما اندلعت التوترات الكبرى في إسرائيل ظهر النبي (صموئيل). وعندئذ ينطبق التعريف التالي: " كلمة نبي أصلًا مسمى ليس لموقف، بل من أجل إقامة دولة، وهي في الأساس لحالة مجتمع تنتابه نشوة شخص تجمعه وتقوده في الأرض" (ص 303). وتصبح كلمة الأنبياء القوية تاريخيًا

[1] انظر: G. Fohrer, ThR NF 19, 1951, S. 331.

وتشير للمستقبل عالية الصوت في التوجه إلى القادم. وتعرض الجمل التالية كيف رأى بوبر رجال الرب الظاهرين منذ القرن الثامن فكتب يقول: "تحدث النبي الإسرائيلي بحيوية كاملة لموقف معين. فهو لا يتنبأ أبدًا بشيء ثابت بوضوح في المستقبل، (توجد استثناءات تميز فقط نهاية النبوة). ويهوه لا يسلم النبي كتاب مصائر في أحداث مستقبلية يجب أن ينشره أمام مستمعيه" (ص344). وأضاف: والنبي الحقيقي... يتحدث بقوة حاسمة لتقرير اللحظة، بحيث تمس رسالته على وجه التحديد الكوارث مع قوة القرار هذه" (345). وبهذا تم رفض النظام اللاهوتي لنبوءات الإدانة، فالأنبياء ينادون بالتوبة. وهذا هو "تشكيل" العلم المتلقي في المواقف المتغيرة في التاريخ. وذلك في حين يدرك كل نبي بعناية في رسالته الجوهرية توضيحًا قديمًا دقيقًا لمصطلحات عبرية بارزة. ومن اللافت للنظر كيف حاول بوبر أن يحل مشكلة "النبوة والسياسة". وفسر العالم اليهودي الرسالة السياسية للنبي "باعتبارها سياسة لاهوتية" بالرجوع إلى عقيدة التلقي من ملكوت الرب. ولتحقيق هذه الغاية عرض بتفصيل في صفحة 378 في تفسير سفر إشعيا 7: 1 والفقرتين التاليتين:"ما يسود هنا هو بالتأكيد سياسة ذات طبيعة خاصة، سياسة لاهوتية تهتم بإدراج شعب معين تحت السيادة الإلهية في موقف تاريخي معين، بحيث يقترب من تحقيق مهمتها المتمثلة في كونها الجزء الأول من مملكة الرب". والتحالفات السياسية هي "خطأ ديني" بالنسبة لشعب الرب، لأنه يتورط في ارتباطات تعارض العهد الصحيح، وهو عهد يهوه". "فمن يواجه القوى يفقد قوته ومساندته ، فالإله قوي وقادر على سلب القوة. ومن يلتزم الصمت في ثقة يكتسب رؤية سياسية وقوة لكي يتحمل الخطر" (ص380 والصفحة التالية). فهذا مجرد مثال على كيف أوضح بوبر الوضع الموجه لتشكيل الرسالة بإشارة راجعة مستمرة إلى التعليم المتلقي من الأنبياء. ولا يجب توقع تباين نقد الموروث، لكن يدخل في مقدمة الاهتمام تحديد عقيدة بذاتها إلى الواجهة، تحاول الحديث عن استمرارية "موسى والأنبياء". ورغم أن علم العهد القديم في اللاهوت المسيحي حاول أن يسلك طرقًا أخرى، فسيتم توجيهه إلى التفاعل مع الأسئلة القوية التي قدمها مارتن بوبر في كتابه عن "الأنبياء".

99. الحكمة والأبوكالبتي

في عرضنا لتاريخ بحث العهد القديم أشرنا إلى الحكمة عند إسرائيل ونظرة اليهود لأهوال القيامة بتنويهات مقتضبة. وكان يجب علينا في في هذا الإطار أن ندقق من الناحية الاصطلاحية. إلا أنه لا يمكن ألا نهتم بأدب الحكمة وأدب الأهوال الأخروية في العهد القديم الذين لاقا اهتمامًا كبيرًا في العصر الحديث. لذا ينبغي في البداية تسجيل الأبحاث عن أسفار الحكمة في إسرائيل، فمن المعروف أن أدب موروث الحكمة في أسفار العهد القديم يشمل: الأمثال وأيوب والجامعة.

إذا طرح السؤال حول كيفية تناول الأبحاث في الحكمة خلال فترة التحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين في كتب تعليم لاهوت العهد القديم أو تاريخ الدين، سنجد في الطبعة الخامسة من كتاب كارل مارتي عن "تاريخ الديانة الإسرائيلية" (1907) الصورة المميزة التالية: 1- تظهر الأخلاق بالتوازي مع العبادة- في شكل الحكمة، "التي تمتلك رؤية الوسائل الصحيحة للوصول إلى الهدف المرغوب والحكمة من استعمالها" (ص260). 2- مخافة الرب مظهر من مظاهر الحكمة الحقيقية (سفر الأمثال 3، 7 وأساس كل سلوك أخلاقي (ص261). 3- الأخلاق وفقًا لذلك لها سبب ديني، ولكن لا يمكن تجاهل أنه "لم يُراع نقاء الأخلاق النبوية بشكل كامل. وبرزت بقوة مراعاة النجاح" (ص261)، هكذا يعكر "مبدأ المنفعة" نقاء الأخلاق. وقدم كانط في هذه التوضيحات معايير تقييم أخلاقي بشكل مهم للغاية. فقد أصبحت معارضات النبوة ومقارنات العبادة من سمات التقييم داخل العهد القديم. قارن أيضًا عمل يوهانس ي. ماينهولد عن "حكمة إسرائيل" (1908). وأصبحت المعالم أكثر وضوحًا من خلال بحث شامل لمصطلحات محورية عن الحكمة مثل "مَثَلُ". وتجب الإشارة إلى دراسة أوتو أيسفلت عن "المثل في العهد القديم" (1913).

بتجاوز الإشارات الأولى وقد سادت مجالات البحث في الحكمة في العهد القديم وصرات محل اهتمام واضح، عندما قُيمت المصادر المصرية بشكل منهجي. وبحث هوجو

جريسمان حول "حكمة بني إسرائيل في سياق الأدب العالمي" (1925) بمثابة علامة بارزة على التطور في هذا الإطار. وحددت في السنوات التالية المطالب التاريخية الدينية البحث في تجربة الحكمة وحياة الحكمة لبني إسرائيل في ضوء النصوص المصرية القديمة. وتجدر الإشارة إلى سلسلة الأعمال التالية: عمل و. أو. إي . أوسترلاي عن "الحكمة في مصر والعهد القديم" (1927)، ودراسة ب.هومبرت حول "البحث في المصادر المصرية عن حكمة أدب بني إسرائيل" (1929)، وبحث أ. كاوس عن "حكمة المصريين وحكمة يهوه"، العدد 9 (1929) ص40 والصفحتين التاليتين، ودراسة فالتر باوجارتنر حول "الحكمة في إسرائيل وفي الشرق الأدنى القديم" (1933)، ودراسة ي. فيشتنر عن "حكمة الشرق القديم في طابعها الإسرائيلي اليهودي" (1933). في مجلة "نظرة عامة لاهوتية" (1933) وعرض فالتر باوجارتنر حالة البحث (ص259 والصفحتين التاليتين).

بالإضافة إلى النصوص المصرية القديمة ظهرت أيضًا نصوص مكتشفة من بلاد الرافدين دخلت في أبحاث مقارنة، منها بحث أرش ابلينج عن "بقايا أدب الحكمة الأكدي"، مجلة أخبار الجمعية الشرق القديم، العدد الرابع (1928 / 29)، ص21 والصفحتين التاليتين، ودراسة ي. ي. فون ديك عن "الحكمة السورية الأكدية" (1953)، ودراسة أدموند جورون حول "الأمثال السومرية" (1959). وتجب الإشارة هنا إلى الترجمات في نصوص الشرق الأدنى القديم وعلاقتها بالعهد القديم (جريسمان)[2] ونصوص الشرق الأدني القديم وعلاقتها بالعهد القديم (بريتشارد)[2]

لقد استؤنفت الأبحاث مرة أخرى بعد عام 1945. وظهر في عام 1947من دائرة أُبسالا كتاب هـ. رينجرين بعنوان "الكلمة والحكمة"، وانفتحت آفاق جديدة بعدما استنتج أ.هـ. جاردينر في بحثه عن "معجم الأسماء المصرية القديمة" (1947) الحكمة الطبيعية وعلم القوائم في مصر القديمة. وبالإضافة إلى الحكمة الحياتية العملية ظهر مجال آخر، هو الحكمة الطبيعية. فعرض ألبرشت آلت تأثير موروث قوائم الأسماء المصرية في العهد القديم[1]. ووسع جيرهارد فون راد هذه الأبحاث وزادت وتيرة تساؤلاته[1].

---

[1] A. Alt, Kl. Schr, z. Geschichte d. Volkes Israel II, 1953, S. 90 ff.

"بالنسبة للتحول التمهيدي الذي أحدثه التنوير السليماني في مشاهدة الطبيعة لدينا للأسف نصوص قليلة متاحة، لكنها تكفي لاكتشاف التحول الكبير إلى الملاحظة العقلانية للطبيعة حتى تجميع حقائق في كتب قوائم علمية. ومن المؤكد أيضًا وجود كتب تحمل أسماء شخصيات في إسرائيل وكتب مختصرة لنمط القوائم، بدأت في حصر عالم الظواهر كله في مجموعات من الأسماء في السماء والظواهر الجوية حتى الشعوب وبعض الحيوانات، وأُحصى العالم الظاهر كلية في سلاسل طويلة من الأسماء، لأن بعض الكتب الأدبية تناولت بوضوح تام هذه القوائم المتعلقة ببحث أسماء أعلام مصرية معروفة (أيوب 38 والإصحاحان التاليان، المزامير 148، سيراخ 43)"[2].

بالطبع يوضع دائمًا في الاعتبار أن فكر الحكمة عند بني إسرائيل لم يتأثر فقط بالفكر المصري، وإنما أيضًا بالفكر الأشوري البابلي[3] وبوجه خاص بالفكر الأدومي[4] والكنعاني[5]. كذلك تقدم النصوص من مصر القديمة تفسيرات جديدة. وهكذا أشار هارتموت جيسى في كتابه "النظرية والواقع في الحكمة القديمة" (1958) إلى أهمية ماعت وفكر الترتيب الأساسي المرتبط بهذا الكيان (ص11 والصفحتين التاليتين). وبرز السؤال: كيف استُقبلت وتشكلت هذه السمة الأساسية لعلم الحكمة في إسرائيل؟ (ص33 والصفحتين التاليتين). لقد حاول ي. بيدرسن[6] وك. هـ. فالجرين[7] وك. كوخ[8] وصف طبيعة الفكر العبري في فكرة الانتماء الداخلي بين

---

(1) G. v. Rad, Suppl. VT III, 1955, S. 293 ff.

(2) G. v. Rad, Theol. d. AT I, 4. Aufl. 1962, S. 438.

(3) انظر:

W. Baumgartner, The Wisdom Literature; The Old Testament and Modern Study ed. H. H. Rowley, 1951, S. 210 ff.

(4) انظر: R. H. Pfeiffer, Edomitic Wisdom: ZAW 44, 1926, S. 13 ff.

(5) W. F. Albright, Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom: SVT 3, S. 1 ff.

(6) J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture I/II, S. 336 ff.

(7) K. H. Fahlgren, Sedaqa anstehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, 1932.

(8) K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, ZThK 52, 1955, S. 1 ff.

الفعل والنتيجة، وبين بيئة الفعل المؤثرة في القدر والتصور الحياتي التوافقي (كوخ). ورأى جيسى أن استقبال فكر الترتيب المصري القديم في إسرائيل يخترق رؤية الحياة والعالم البدائية (بيدرسن) والتوافقية (كوخ):" إنه المذهب اليهودي الذي اعتقد أن العلم الموجود في حكمة الشرق القديم يخترق الفعل المؤثر في القدر، وأن القدر الإنساني يُعد قَدَرًا متعلقًا برحمة الرب الحاكمة بحرية" (انظر نفس المرجع ص50).

كان للتلقي الشامل تأثير طفيف جدًا على الأبحاث المتراكمة عن الحكمة، وبلا شك كان التسجيل الدقيق الشامل على قدم المساواة للأبحاث عن حكمة الشرق القديم والعهد القديم في "لاهوت العهد القديم" لجيرهارد فون راد (الجزء الأول ص430 والصفحتين التاليتين).

بدأت عند فون راد الفقرة الخاصة بـ "تجربة الحكمة في إسرائيل" بالجمل التالية: "مثل كل الشعوب، فهمت أيضًا إسرائيل من 'الحكمة' معرفة عملية تمامًا قائمة على الخبرة بقوانين الحياة والعالم. الكلمة العبرية، التي نترجمها 'حكيم' أو 'حكمة' تعني أولًا الخبرة، والتخصص مثلًا لقائد سفينة، لرئيس عمال، لمستشار سياسي إلخ. وتُعد حكمة بني إسرائيل ظاهرة متنوعة جدًا خضعت لتحولات هائلة، لكن هذا الانطلاق من خبرات أساسية هو السمة المميزة لكل مظاهر الحياة. وفي كل مراحل الحضارة يواجه الإنسان مهمة التعامل مع الحياة. وتحقيقًا لهذه الغاية، يجب أن يعرف ذلك ويجب أن لا يتوقف عن المراقبة والاستماع إذا ما كان في اضطراب الأحداث، فلا يمكن من حين لآخر اكتشاف شيء باعتباره حتمية أو نظامًا" (ص430 والتالية). قارن أيضًا كتاب هـ. س. جانسلي عن "الكتاب المقدس، الحكمة، العلم"، أبحاث علوم الدين العدد 48 (1960) ص40 والصفحتين التاليتين. وعرض إرهارد جرستنبرجر البحث الأحدث حول حكمة العهد القديم في ملحق مجلة "اللاهوت الإنجيلي" الوعظ والبحث، الجزء الأول (1969) ص2 والصفحتين التاليتين.

بحث أودو سكلادني الأربعة أجزاء الرئيسة من مجموعة الحكم في سفر الأمثال[1]- بعد استبعاد الإصحاحات 1-9- في دراسة له بعنوان "أقدم مجموعة من

[1] U. Skladny Ordnet: A Prv. 10-15; B Prv, 16, 1-22, 16; C Prv. 25-27; D Prv. 28–29.

الأمثال في إسرائيل" (1962). فعرض بوجه خاص وسجل التراكيب الاجتماعية والموضوعات الفردية المتباينة. وبحثت كريستينا كاياتس الإصحاحات 1-9 من سفر الأمثال في دراستها التفصيلية بعنوان "دراسات عن سفر الأمثال 1-9. بحث في تاريخ الشكل وتاريخ الدوافع اعتمادًا على مادة المقارنة المصرية" (1966). فالعنوان الفرعي يعرض اتجاه الأبحاث. والمقارنة مع النصوص المصرية توجه الاهتمام العلمي بشكل متزايد إلى شكل أنواع الحكمة، والتي يتشكل إدراكها بالطبع بصعوبة عندما تحاول المسميات أن تصف الوحدات. وبدأت كاياتس فى أبحاثها عن تاريخ الدوافع إظهار عوامل جديدة وشجعت بوجه خاص فهم الاصحاح الثامن من سفر الأمثال من خلال استعمال مادة مقارنة مع المادة المصرية بشكل كبير. ولم تُعمل افتراضات خيالية عن سفر الأمثال 8: 30، بعد تقديم البراهين على موضوع "ماعت كابنة للإله".

عرضت الدراسة التفصيلية لإرهارد جرستنبرجر حول "جوهر وأصل القانون القطعي" (1965) بأوضح صورة المدى والتحول الذي أحدثته أبحاث الحكمة. وعزل ألبرشت آلت في أبحاثه تاريخ الشكل عن القانون الإسرائيلي القديم (قارن مبحث 91) نوع الجمل القطعية، التي تنتمي إليها أيضًا الوصايا العشر[1]، عن القانون الشرطي المألوف. ورأى آلت أنه يمكن في القانون القطعي ذي الجذور التعبدية اكتشاف إرث إسرائيلي مستقل. وبعد اكتشاف التشابهات مع المعاهدات الحيثية الدولية تم مواصلة تناول مشكلات رسوخ العبادة في الأبحاث[2]. فبدأ جرستنبرجر من جديد. فطور هذا النوع "المحرمات" وقارنه مع عبارات الإنذار والتحذير. وأكد بشكل سلبي على أن "المحرمات" في النوع المعروف في العهد القديم لا يمكن تحت أي ظرف أن تكون قد

---

[1] انظر عن بحث الوصايا العشر:

J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, 2. Aufl. 1962.

[2] انظر: G. E. Mendenhall, Covenant Forms in Israelite Tradition; BA 17, 1954, S. 50 ff.

G. Heinemann, Untersuchungen zum apodiktischen Recht, Diss. Hamburg, 1958.-- K. Baltzer, Das Bundesformular, 1960; D. McCarthy, Treaty and Covenant; AnBibl 21, 1963.

اشتقت من صيغة المعاهدات (الحيثية)" (ص105). وتشير سياقات الحكمة إلى تشكل سلسلة المحرمات الأساسية في عملية التعليم، أي كل أنواع وأشكال التعليم المرتبط بالمحرمات. ويمكن البحث عن الأصل والموروث في حكمة القبائل العبرية. ووفقا لجريسمان فبجانب طبقة الحكماء التي يمكن العثور عليها عند كتبة القصر الملكي أو في مدارس الحكمة، ظهر اتحاد القبائل العبرية، العائلة الكبرى، وهو اتحاد كان يعد العنصر المكون حقًا في العصر البدوي وشبه البدوي في إسرائيل واستطاع الاستمرار وفرض نفسه أيضًا في زمن الدولة لمدة طويلة في ظل تجمعات اجتماعية أخرى (ص115). وهكذا توصل جرستنبرجر إلى نتيجة مفادها "أن أصل عبارات التحذير والإنذار غير متعلق بطبقة الحكماء وأنها متطابقة مع أصل المحرمات القانونية، إنه نظام حياة القبيلة، العائلة الكبرى، التي عبّر عنها في الأساس بطريقة تعاليم سلبية، أخبرها الأب للابن وحددت حياة القبيلة كلها" (ص130).

يجب لفت الانتباه إلى أن بحث جرستنبرجر للمشكلات اللاهوتية المنهجية ذو أهمية كبيرة. وينتج الآن السؤال كيف يتصرف معًا كل من القانون والحكمة، والوحي والتغلب العقلاني على الحياة. ومن المرجح أن جدلية الوحي والعقل جعلت العهد القديم غريبًا، وهو ما عرضته الدراسة. وبالنسبة لإسرائيل فغير موجود وغير مهم التفريق لعلم اللاهوت الحالي بين اللاهوت الطبيعي والمحدد تاريخيًا والفهم الإلهي المتحرك والثابت. أين توجد الإشارات على أن الوحي التاريخي في سيناء منفصل كيفًا عن تعاليم الحكمة غير التاريخية؟" (ص147). وتشترك إسرائيل في معاييرها الأخلاقية وتصوراتها عن المجتمع المنظم مع شعوب البيئة المحيطة"(ص148). والسؤال: ما أهمية هذه النتائج لفهم الوصايا العشر ولوضع الأخلاق اللاهوتية؟

باختصار شديد يمكن تناول الأبحاث عن سفر أيوب وسفر الجامعة فقط. وما عُرض عن هذين السفرين يوجد في زمن أحدث في سياق الموضوع الشامل "الحكمة" ومقارنات تاريخ الأديان. وتوارت جانبًا الأبحاث في تاريخ الشكل وتاريخ الدوافع. وهكذا انطلقت كل الأبحاث عن سفر أيوب من أن هذا السفر ينتمي لمجموعة الأعمال

الأدبية في الشرق القديم المتقاربة في الشكل والمضمون. ويفكر المرء فقط في صلاة الشكر البابلية "لأمتدحن رب الحكمة" أو حوار العبد المعذب مع نفسه[1].

ونعرض عن تاريخ تفسير سفر أيوب في العصر الحديث الأعمال التالية : كارل كول (نظرة عامة لاهوتية 1953، ص163 والصفحتين التاليتين، 257 والصفحتين التاليتين؛ 1954، ص261 والصفحتين التاليتين) وألفريد يبسن "سفر أيوب وتفسيره" (1963). وتشكل تصوران متضادان في البداية في المنهج. فانطلق فريدريش باومجرتل (حوار أيوب، 1933) من فهم معين تمامًا للسفر واعتبر ثلثه فقط أصليًا وأوضح أن كل شيء آخر هو إضافة. وعلى الجانب الآخر احترم جوستاف هولشر (معجم العهد القديم المجلد 1، 17، 1952[2]) السفر كله وأبرز بالتفصيل بعض الفقرات وتوصل بهذه الطريقة إلى تفسير شامل. لكن تواصلت الأبحاث اللاحقة في تاريخ الشكل. كيف يمكن توضيح شكل السفر كله؟ وكيف يمكن تحديد الأجزاء الفردية من حيث نقد الشكل؟ هذه هي الأسئلة التي تتنافس إجاباتها بشكل كبير. وهل تعد حوارات سفر أيوب عرض لنزاع قانوني بين أيوب وربه؟ هذا ما رآه ل. ريشتر في كتابه حول "دراسات عن أيوب" (1959) بتحفيز من لودفيج كولر، وتسود في هذه الحالة أنواع الحياة القانونية. أم هل تُعد الشكاوى هي الأنواع السائدة؟ وهو ما ذهب إليه كلاوس فسترمان في كتابه عن "بناء سفر أيوب" (1956). إذن سيتم وضع السفر كله تحت موضوع "شكوى أيوب"، ولكن اكتشف فسترمان أيضًا أنواع الحوار الجدلي المرتبط بالقانون، بالإضافة إلى عناصر شكلية أخرى مثل الأمنيات والرجاء ومدح الرب. وسلك فريدريش هورست طريقًا موضوعيًا في البحث والشرح في تفسيره غير المكتمل (تفسير الكتاب المقدس المجلد 14، 1-4). وقارن عن بحث سفر الجامعة: كورت جالنج عن "الواعظ (معجم العهد القديم 1940)؛ وله أيضًا "دراسات في سفر الجامعة" (مجلة علم العهد القديم 1932، ص276

---

[1] انظر:

H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, 1958, S. 51 ff.; J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, 1946.

والصفحتين التاليتين، ودراسة فالتر تسيمرلي عن"حكمة الواعظ سليمان" (1936)، وله أيضًا "الوعاظ" (العهد القديم بالألمانية 16، 1: 1962، ص123 والصفحتين التاليتين)، وبحث أرى لاوها عن "أزمة العقيدة الدينية في سفر الجامعة" (ملحق العهد القديم ، المجلد الثالث، ص183 والصفحتين التاليتين). وقارن مراجع إضافية عند أوتو أيسفلت في عمله "مدخل إلى العهد القديم"، 1964[3])، ص664 والصفحتين التاليتين.

تمكن الإشارة أولا عن بحث الأبوكالبتي، الذي اكتسب أهمية في الآونة الأخيرة، إلى العرض التاريخي البحثي التفصيلي لـ ي. م. شميت حول "الأبوكاليبتي اليهودي. تاريخ بحثه من البدايات حتى اكتشاف نصوص قمران" (1969). وقدم فالتر باومجارتنر دراسة عن بحث سفر دانيال تدور حول "ربع قرن من بحث سفر دانيال"، مجلة نظرة عامة لاهوتية العدد 11 (1939)، ص 59 والصفحتين التاليتين، 125 والصفحتين التاليتين، 201 والصفحتين التاليتين.

ويعد السؤال عن العلاقة مع النبوة في العهد القديم سمة مميزة لطريقة التفسير المألوفة للأبوكالبتي. لقد سيطر هذا الطرح مثلًا على كتاب هنري هارولد رولاي عن "أهمية الأبوكاليبتي" (1947[2]، وقارن أيضًا الدراسة عن "الأبوكاليبتي- شكله وأهميته في زمن الكتاب المقدس، الطبعة الثالثة 1965[3]). "وبالكاد يمكن التشكيك في أن الأبوكاليبتي اشتق من النبوة، لكنه يختلف عنها" (ص17). وهذه هي الجملة الرئيسية المميزة. وتحددت سمات الأبوكالبتي بشكل أكثر دقة، فمثلًا عند فالتر باومجارتنر نجد استعمال الأسماء المستعارة، وعدم الصبر، والأخروية، والحساب الدقيق للزمن النهائي، ونطاق وخيال التاريخ، وأفق تاريخ العالم والكون، ورموز الأعداد واللغة السرية، وعلم الملائكة وبحث الأخرويات" (نظرة عامة لاهوتية 1939، العدد 2، ص136). وقارن أيضًا دراسة ب. فولتس عن "الأخرويات عند الجماعة اليهودية" (1934) ودراسة ستانلي ب. فروست حول الأبوكالبتي في العهد القديم" (1952).

بدأ البحث في عزل الأبوكالبتي عن النبوة في ظل انطباع التحديد الأقرب والإدراك

الأدق لسمات أدب الأبوكالبتي. هذا الاتجاه أخذ في الظهور عند أوتو بلوجر في دراسته عن "الثيوقراطية والأخرويات" (1959، 1962[2]). وأرجع جيرهارد فون راد الأبوكالبتي إلى موروث الحكمة في كتابه "لاهوت العهد القديم" (1965[4]) الجزء الثاني، ص315 والصفحتين التاليتين. وفعل هذه الخطوة جوستاف هولشر في كتابه عن "الديانة الإسرائيلية واليهودية" (1922)، ص 186 والصفحتين التاليتين. لكن يظهر الارتباط عند فون راد بطريقة مختلفة تمامًا وتوضيح جديد لموروثات الحكمة في العهد القديم. بالطبع لم يُوضح "الموقف الحياتي" لتشكيل الحكمة الأبوكالبتية والتأكيد الخاص للتحول التاريخي الفكري، الذي حدث في أوساط مؤلفي هذه الكتابات. وعلى كل حال فسياقات تاريخ الموروث، التي أشار إليها فون راد، تحمل فرضياته وتعطي سببًا لتساؤلات وأبحاث لاحقة جديدة.

قارن عن الأبوكاليتي في الكتاب المقدس تقرير فالتر باومجارتنر عن "ربع قرن من بحث سفر دانيال"، مجلة نظرة عامة لاهوتية، العدد 2 (1939)، ص59 والصفحتين التاليتين، 125 والصفحتين التاليتين، 201 والصفحتين التاليتين. وتنبغي الإشارة إلى التطور المهم في علم الكتاب المقدس اليهودي. عبّر مارتن بوبر عن رأيه في مشكلة الأبوكاليبتي في مقاله عن "النبوة الأبوكاليبتي" (الأعمال الكاملة الجزء الثاني، ص927 والصفحتين التاليتين). وواجه بين الطابع المحتوم للأبوكاليبتي غير المتعلق بقدرة الإنسان على الحسم ومقصد النبوة الذي يدعو إلى العكس، ووجه انطلاقًا من هذا التفريق الانتباه إلى العناصر السابقة على الأبوكاليبتي في النبوة. وحُكم غالبًا على الأبوكاليبتي بصورة سلبية، لأنه يلغي حرية الإنسان في اتخاذ القرار بمراحله التاريخية النهائية المحتومة. وخلاف ذلك ج. شولام في مقاله "عن فهم فكرة المسيح في اليهودية" (دائرة المعارف اليهودية 1963، ص7 والصفحتين التاليتين)." فالكتاب المقدس والأبوكالبتيون لم يعهدا تقدمًا في التاريخ نحو الخلاص. فالخلاص ليس نتيجة لتطورات دنيوية" (ص24). ووفقا لذلك يمثل الأبوكاليبتي بدء تجاوز المادة في التاريخ، ولا يحدث ذلك من خلال أي قدرة إنسانية" (ص 25) وهو الفرضية الكتابية المضادة لأي تصور عن التطور والتقدم، وتعطيل النشاط البشري تمامًا. ويعد هذا العنصر في الأبوكاليبتي ثوري بالنسبة لليهودية، ويُلاحظ الأبوكالبتيين باستمرار بتحفظ شديد وبشكل ليس نادر برفض حاد، لأنه في موروث التعاليم اليهودية والعقيدة اليهودية. وتتأرجح عند بوبر أيضًا رؤية محددة بالإيمان بالتوراة. وينبغي أن يوجه علم اللاهوت المسيحي أشد انتباه إلى هذا التطور.

100. صورة جديدة لتاريخ بني إسرائيل

كان كتاب رودولف كيتل "تاريخ شعب إسرائيل" هو الكتاب التاريخي المحدد في علم العهد القديم لمدة طويلة، حيث تناول فيه المادة الأثرية لأول مرة بطريقة شاملة. كما ظهرت كتب جديدة منها كتاب أرنست سلين يناقش "تاريخ بني إسرائيل واليهود"[1]، والكتاب التعليمي الذي يناقش "تاريخ بني إسرائيل" (1931) لـ: أنتون جيركو[2] التي ميزت بعض النبرات الجديدة، أن يتغير شيء جوهري في العنصر العام تجاه تصور كيتل. وهكذا ينبغي في هذا الموضع لفت الانتباه إلى المقدمة، التي صدّر بها سيلين كتابه، فهي تعرض انعكاسات رأي المؤرخ نفسه عند عمله. فكتب سيلين: "يُعيد تاريخ الخلاص في العهد القديم إنتاج الصورة التاريخية عن نشأة وقيادات شعب الرب، أو جماعة الرب في الأرض منذ خلق العالم بشكل تجميعي وتركيبي وتصويري، وهذا ما ساد في الجماعة اليهودية حتى عصر تقنين وتجميع العهد القديم وتدوينه في هذه الأسفار... هي تعلن كتابة العالم الديني والتاريخ الديني من ناحية خطة الخلاص الإلهية القائمة على تاريخ بني إسرائيل اليهود مثل كل الشعوب، وكشفها مع منشئ التاريخ كله، وفي نفس الوقت غرضها وهدفها أيضًا. وتخذها على الجانب الآخر في تفاصيلها كتاريخ للاختيار والتربية والبركة والعقاب والإنقاذ والقضاء والتحلي وفعل المعجزات من الرب، والتعليم والعقاب والتحسين والتربية على العدالة". الرسالة الثانية لتيموثاوس 3: 16[3]. ومع ذلك فإن تاريخ بني إسرائيل- اليهود على العكس من ذلك لديه مهمة تحديد المسار الفعلي وتطور المراحل الفردية لهذه الطريقة العلمية والتاريخية، وهذا يعني على أساس المصادر الكتابية وغير الكتابية فقط، التي تعتبر محل خلاف طبقًا لمبادئ النقد التاريخي. وهي تغض النظر عن أغراض وأهداف التاريخ الموضوعة مقدمًا، وعن العامل الواضح الموجود خلف كل الأحداث التاريخية، وقد حاولت أن تثبت الأسباب والتأثيرات الدنيوية الإنسانية الطبيعية وتفهم العملية كلها

---

(1) E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, I. Teil, 2. Aufl. 1935; II. Teil, 1932.

(2) A. Jirku, Geschichte des Volkes Israel, 1931.

(3) A. a. O. S. 1.

باعتبارها نتيجة لها"[1]. وبهذا تظهر المبادئ القديمة في رداء سهل تغييره كما عبر عنها مثلا كوينن. فالجديد هو أن سيلين مثل كيتل أراد أن يفتح لكتابته التاريخ بعدًا يُمكّن من المعرفة اللاهوتية دون التوجه إلى استمرارية تاريخ الخلاص الكتابي. وتعد شخصيات العهد القديم الفردية بالنسبة له نقطة تقاطع، يتلاقى فيها الوجود التاريخي والوحي المتجاوز للتاريخ. وتضمن سلسلة الشخصيات العظيمة في العهد القديم الاستمرارية، ويمكن فيها بشكل نقدي تاريخي عرض لغز التاريخ والوحي. وفي هذا السياق نقرأ عند سيلين ما يلي: "إنها سلسلة كاملة من الأنبياء من مؤسس الديانة موسى فصاعدًا، الذين لم يبحثوا فقط عن الرب، وإنما عايشوا الرب وعرفوه، وهو الذي أوحى إليهم. وبما أنه لا يُمكن إزالة بعض هذه الشخصيات من تاريخ بني إسرائيل، فهي موجودة بشكل واضح وكبير في نقاط الاتصال، وهناك جزء لا بأس به من التاريخ الديني لبني إسرائيل يرجع أصلًا إليهم. وهذا يجعلها تبدو ككل يقودها بتدبير إلى الوحي الإلهي العظيم في عيسى المسيح، ويظل الأمر مستقرًا بأن التناول العلمي لها يمثل انضباطًا لاهوتيًا"[2]. ومن المفيد أن نرى كيف أن تاريخ بني إسرائيل الذي يخلو من تاريخ الخلاص هنا يسترد مرة أخرى معنى لاهوتيًا في إطار أبحاث النقد التاريخي، بحيث تبرز الشخصيات الدينية على السطح. وبهذه الطريقة يتطابق العمل اللاهوتي والعمل الدنيوي التاريخي حسب المفهوم، وحسب إرادة مؤلف التاريخ، وأن الإشكالية اللاهوتية والتاريخية واضحة وجلية لهذا النهج.

لاقى عرض تاريخ بني إسرائيل في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني، من خلال جيوسبي ريتشوتي، أستاذ تاريخ الشرق المسيحي بالجامعة الحكومية في روما، انتشارًا واسعًا واحترامًا كبيرًا. وبعد الطبعة الرابعة من كتاب "قصة بني إسرائيل" (1949) صدرت الترجمة الألمانية (تاريخ بني إسرائيل، الجزء الأول 1953،الجزء الثاني 1955، والتي تأتي منها الاقتباسات التالية. رفض ريتشوتي بحسم الملاحظة التاريخية للعهد القديم المنطلقة من يوليوس فلهاوزن (ص139 والصفحتين التاليتين). وأوضح: "على العكس من ذلك من لا يقبلون نظرية فلهاوزن سوف يلتزمون بالخطوط الرئيسية

---

[1] A. a. O. S. 1/2.

[2] A. a. O. S. 2.

لعرض الكتاب المقدس، ووفقًا لذلك يدركون مادته المؤكدة نقديًا في عرضه لتاريخ إسرائيل. لأنه على ما يبدو لم يتفق على أن ذاك النقد هو النقد الوحيد الممكن، الذي يعتمد على الشروط الأيديولوجية لنظرية فلهاوزن"(تاريخ بني إسرائيل، ص145والصفحة التالية). وقد واصل ريتشوتي قائلًا: "العَالِم، الذي لا يعد تلميذًا لفلهاوزن، بعدما ينظر بشكل نقدي سوف يستطيع تقييم المادة المعروضة من الكتاب المقدس معتمدًا على تلك الخطوط الرئيسية، لكن لن يستبعد كمًّا كبيرًا كما يفعل أنصار فلهاوزن. كيف يعقل استبعاد ذلك الكم انطلاقًا من وجهة نظر النقد العلمي السليم ... وما كان بالأمس مجرد خرافة يعتبر اليوم تاريخًا مصدقًا وأن علماء الآثار اليوم يتناولون بعض مواد الكتاب المقدس بقدر كبير من العناية، والتي رفضها تلاميذ فلهاوزن في الماضي" (تاريخ بني إسرائيل، ص146). وما نقده في هذه الجمل ليس خاليًا من التهويل والتهوين، ولكن يجب الاهتمام بريتشوتي عندما يتنبأ بأن أي كتاب نقدي مستقبلي لتاريخ بني إسرائيل سيراعي الخطوط الرئيسية لحكايات الكتاب المقدس. وسنعود إلى هذه النقطة. وتتبع ريتشوتي بنفسه خيط تاريخ الكتاب المقدس خطوة بخطوة، وقدم تاريخيًا محميًا بوضوح ومصورًا لبني إسرائيل وأضاف قضايا نقدية أيضًا، ووضع مادة الشرق القديم في أوسع نطاق، لكن سادت بوجه عام روح اللاهوت الكتابي الأصولي وكتابة التاريخ الوضعي.

قدم مارتن نوت في أيامنا هذه عرضًا جديدًا لتاريخ بني إسرائيل، وهو عرض يعني سواء في أصوله أو في تفاصيله تغييرًا عميقًا[1]. وقد سار نوت في عرضه بشكل منهجي بدون تفكيك متقدم لتاريخ الخلاص (كوبنن) وأيضًا من دون جهود متقطعة لإعادة الاعتبار اللاهوتي للتاريخ النقدي لبني إسرائيل عن طريق أية نقاط تلاقي تاريخية للوحي (سيلين)، وأخيرًا بدون أي فلسفة تاريخية واضحة المعالم (كيتل). فمن البداية يُنظر للعهد القديم على مستوى ظروفه الإنسانية والتاريخية الخالية من أية قيود. فاستدعاء الشجاعة لمعالجة العهد القديم بلا قيد عند نوت هو حدث ينم على التحرر مما هو معتاد. فأينما يحاول المرء العودة لتاريخ بحث النقد التاريخي، إما أن يقابل تفكيكًا منهجيًا لتاريخ الخلاص الكتابي الذى يخطئ بدوره في تقدير ماهية العهد القديم ويقف غالبًا معاديًا لنظرية أرثوذكسية للتاريخ، أو أنه يقابل تفكيك فلسفي تاريخي أو تاريخي ديني. وكذلك سيتم التخلص من الميتافيزيقيا

---

[1] الاقتباسات التالية طبقا للطبعة الثانية .M. Noth, Geschichte Israels, 1950; 2. Aufl. 1953; 6. Aufl. 1966

الشخصية التي تعطى لنفسها شرعية لاهوتية في مسار التاريخ النقدي لبني إسرائيل. ونجد أن نوت يلخص لنا في جمل معدودة كل ما يريد قوله عما "يتجاوز التاريخ" داخل طيات العهد القديم قائلًا: "لا يتم التشكيك في العرض التاريخي لإسرائيل من خلال حقيقة أننا كثيرًا ما نصطدم في تاريخها بعنصر اللغز والغموض والمسار المعهود للعلاقة بين الأسباب والآثار، وبالتالي لا يمكن توضيحها. لأن هذا العنصر ظل محفوظًا في تاريخ الإنسانية بأسرها ويجب أن يظل محفوظًا فيه. ولا يرجع السبب وراء ذلك لعدم إمكانية رؤية مستمرة متكاملة فقط تجمع بين المسببات والآثار اللانهائية على مستوى التاريخ ككل، سواء على مستوى الحاضر التاريخي أو تاريخ الماضي وخصوصًا الماضي البعيد المدى، وإنما يرجع بوجه خاص للسياق التاريخي لأنه لا يكمن ببساطة في سلسلة ضخمة معقدة ومستمرة من المسببات والآثار، وخصوصًا عندما يتم إدراك الرب في التاريخ باعتباره ليس المسبب الأول ومحرك الوجود منذ قديم الأزل فقط. ولكن أيضًا باعتباره الإله الموجود الفعال والمتحكم الوحيد في العلاقة القائمة بين المسببات والآثار، ومن ثم لا يمكن الاختلاف على أن في كل مكان في تاريخ البشرية ظهر عنصر الإبهام، وما لا يمكن إدراكه مطلقًا من الأمور غير التاريخية تبدأ الإعلان عن وجودها على مشارف حدود المعرفة التاريخية"[1]. وهنا لا ترفض بشكل أساسي التأملات الذاتية فقط التي كانت مصدرًا للقلق حول موضوع "التاريخ وتاريخ الخلاص"، كذلك لن يكون نصيب من البحث هنا لأى عنصر من العناصر الأسطورية التي وردت في الفكر التاريخي. وهكذا سوف يمثل البحث هنا خطوة لاهوتية لا يمكن إغفالها في تاريخ أبحاث النقد التاريخي. وسوف نرى في 'لاهوت العهد القديم' ظهور السؤال عن تصور موضوعي لتاريخ الخلاص باعتباره مطابقًا لمفهوم عقلاني وتاريخي إنساني لتاريخ العهد القديم. ولكن هذه الإشكالية ليست محور البحث هنا. وعلى أي حال يري نوت أن مهمة المؤرخ تكمن دائمًا في البحث المستمر "عن السعي الحثيث "للمقارنة والتفسير"، وفي هذه الأثناء عليه أن يضع في الحسبان وجود ذلك العنصر غير التاريخي"[2].

---

[1] A. a. O. S. 9/10.

[2] A. a. O. S. 10.

وإذا كانت هذه التوضيحات عن أساس تاريخ بني إسرائيل لمارتن نوت تُمكن من الكشف عن شيء جديد في تاريخ بحث النقد التاريخي، إلا أن صورته لن تكتمل إلا باكتمال صوة العمل بصورة جزئية وبصورة كاملة. ومحور ارتكاز البحث هنا هو فجر التاريخ، حيث تُقيم بعضًا من الأعمال التمهيدية المختلفة. وبوجه خاص تضاف آثار واكتشافات الشرق القديم بشكل مستمر. وقد وضحنا في المبحث الثالث الوضع التاريخي في أرض فلسطين عام 1200 قبل الميلاد من خلال عدد من النقوش الهيراطيقية والهيروغليفية- نصوص اللعنات في مصر القديمة - مثل: نصوص ماري وألواح تل العمارنة وراس شمرا، وقائمة فلسطين في عهد تحوتمس الثالث. وتم الاستشهاد كذلك ببعض من الرسائل المتفرقة من الشرق القديم والكتاب المقدس. ويجب عرض أبرز ثلاثة عناصر تظهر باعتبارها اتجاهًا جديدًا مدهشًا في التأريخ لعلم العهد القديم، وهي كما يلي : 1- رسم نوت على أساس أبحاثه حول التاريخ الإقليمي وتاريخ الاستيطان صورة عن أماكن سكن القبائل في أرض الحضارات. وكشف في عرض مميز الأحداث المؤثرة لتجوال القبائل من كل سلالة. وعندئذ اتضح أن ما قبل التاريخ ودخول قبائل بني إسرائيل إلى الأرض كان أكثر تعقيدًا مما عرفه موروث العهد القديم المشكل لاحقًا. وانطلق هذا الموروث من حالة التجاور المتساوي والتعايش التاريخي المشترك للقبائل في فلسطين. وانطلاقًا من هنا تصور الأمور بشكل ليس مختلف عن الأحداث التي أدت إلى هذه الحالة، وكانت كل القبائل متزامنة ومتساوية، فكانت الظاهرة الموجودة في فلسطين للترابط بين إسرائيل كلها موجودة منذ البداية"[1]. 2- عرض نوت كيف اتحدت القبائل الفردية بتاريخها الخاص المكتشف جزئيًا في اتحاد قبائل. ونقطة انطلاق "تاريخ بني إسرائيل" هي مؤسسة الاتحاد المقدس للقبائل الاثنى عشر، لأن "إسرائيل" وفقًا لتفسير نوت هي اسم لاتحاد القبائل المسمى "اتحاد القبائل المقدس". وتم بالتفصيل تناول مؤسسات هذا الاتحاد (قدس الأقداس، شريعة الرب، قضاة إسرائيل، الحرب المقدسة والنظام الاجتماعي). 3- تظهر

---

[1] A. a. O. S. 70.

مقدمات بني إسرائيل فقط انطلاقًا من موضع تاريخي ثابت لاتحاد القبائل الاثني عشر، وقد أثرت أبحاث نوت في تاريخ الموروث، ولم تعد تُقيم النصوص الموروثة عن اتحاد القبائل الاثني عشر المقدس (التحرر من مصر، الآباء وعهد سيناء) بشكل نقدي باعتبارها مصادر تاريخية، بل تم تثبيت سمتها تاريخيًا باعتبارها نصوصًا موروثة لاتحاد القبائل المقدس، وهكذا يمكن التعبير فقط عن اعتبارات نقدية موروثة.

ظهرت في الفترة الأخيرة أصوات تعارض المكانة المحورية لنظام القبائل الاثني عشر أو فرضية الاتحاد المقدس في "تاريخ بني إسرائيل". فبينما فهم مارتن نوت (وأيضًا جيرهارد فون راد في كتابه عن "الحرب المقدسة في إسرائيل القديمة"، 1951) حروب إسرائيل القديمة كمشاريع لاتحاد القبائل الاثني عشر، فصل ر.سميند في بحثه عن "حرب يهوه واتحاد القبائل" (1963) كلا الأمرين. وقد شاركت قبائل محدودة فقط في حروب يهوه. وظهر بالإضافة لذلك الطابع المختلف لحرب يهوه واتحاد القبائل في نقاط أخرى كثيرة. ويعتبر اتحاد القبائل فرضية توافقية، حتى وإن كانت ظاهرية (ص21). وإذا قيم المرء أهمية حرب يهوه واتحاد القبائل بالنسبة ليهوه وإسرائيل وسأل: أي من هاتين الظاهرتين تنسب لليهوي، فلن يوجد شك في أن حرب يهوه لها الأولوية"(ص31). وبهذا تم العودة إلى فرضية فلهاوزن، وهي أن معسكر الحرب كان مهد الجماعة، وكان أيضًا أقدم مكان مقدس" (قارن في بحثنا مبحث 64). وإذا كان بحث سيمند صائبًا وهناك أمور كثيرة تؤيد صحة بحثه فيجب أن تتغير بشدة صورة تاريخ بني إسرائيل في أسسها واتجاه خطوطها. ويُعد النقد الذي مارسه جيورج فورر لفرضية اتحاد القبائل المقدس في دراسته بعنوان: "العهد القديم، الاتحاد المقدس والعهد؟"(مجلة الأدب اللاهوتي ، العدد91، 1966، دراسات عن النبوة في العهد القديم 803 والصفحتين التاليتين التاليتين،893 والصفحتين التاليتين) أكثر تطرفًا. واحتج بما يلي كأدلة : 1) " لا يوجد مصطلح عبري يميز "اتحاد القبائل المقدس" (دراسات عن النبوة في العهد القديم، 108) وأن اسم "إسرائيل" لم يظهر كبديل لمصطلح غير موجود. 2) إن النموذج اليوناني بعيد جدًا، ويبرز أيضًا تطورات مختلفة عن ما حدث في إسرائيل (دراسات في النبوة في العهد القديم 807 والصفحة التالية). 3) إن تابوت العهد لا يرتبط بمكان مقدس في العهد القديم، وأن الإصحاح

24 من سفر يوشع الذي وضعه نوت بقوة في محور الاهتمام لا يبرر وحدة إسرائيل، بل يشترطها باعتبارها شيئًا قائمًا بالفعل (دراسات عن النبوة في العهد القديم 809)... ألخ. لقد اعتقد فورر أن مخطط عدد الاثنى عشر ليس شيئًا مختلفًا عن قائمة نسب لإثبات علاقات الأصل والقرابة (دراسات عن النبوة في العهد القديم 814). وحاول فورر في النهاية أن يظهر أن لاهوت "العهد" الفعلي بدأ بسفر التثنية (دراسات عن النبوة في العهد القديم 901). وإذا لم يعتبر المرء أدلة فورر لها قوة الدليل أيضًا، فيثبت أن فرضيات مارتن نوت أساسية لتاريخ إسرائيل، حتى وإن لم تكن في حاجة إلى تصويب فإنها تحتاج إلى مراجعة وتمييز واسعين. لقد ظل كتاب نوت هو تتويج لفترة أبحاث بدأت بأبحاث ألبرشت آلت.

يمكن باختصار إثبات أن الأبحاث عن تاريخ الاستيطان وعن مؤسسات بني إسرائيل القديمة وعن تاريخ الموروث تحدد صورة التاريخ المبكر لبني إسرائيل عند نوت. ومن ثم بدون الخوض في المزيد من تفاصيل محتوى الكتاب فسوف نشير إلى أن نوت يسأل باستمرار عما حققه كيان بني إسرائيل من تغييرات في معناه الأصلي كاتحاد للقبائل الاثنى عشر، ومن ثم تحرك علم التاريخ كله من تساؤلات جديدة: كيف تحول الاتحاد المقدس قبل السياسي إلى كيان سياسي؟ أين تواصل تأثير الموروثات الأساسية لاتحاد القبائل المقدس؟ أين يمكن اكتشاف إرث اتحاد القبائل المقدس في مملكتي "إسرائيل" و"يهوذا" المنقسمتين؟ وأية عوامل قام عليها التأسيس الجديد للهيكل المقدس في أورشليم في عصر الإمبراطورية الفارسية؟ كل هذه تساؤلات وإشكالات لم تظهر على الساحة إلا بحلول العصر الحديث. فدوافع البحث التي انطلق منها الباحثان ألبرشت آلت ومارتن نوت يمكن اعتبارها آليات حاسمة في البحث العلمي في عصرنا في الرؤية التاريخية للعهد القديم. وسيرحب المرء بوجه عام بأن مقالات وأبحاث آلت التي كانت متناثرة وصعب الوصول إليها قد جُمعت في ثلاثة مجلدات[1].

[1] A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I 1953; Bd. II 1953; Bd. III 1959.

يتعرض تاريخ البحث أحيانًا أيضًا لبعض الحركات العاصفة. فنجد زيجفريد هرمان -أحد تلامذة آلت- يشير في مقالته عن "موسي" (مجلة اللاهوت الإنجيلي العدد 6، 1968، ص301 والصفحتين التاليتين) إلى مواضع الضعف في كتاب مارتن نوت عن "تاريخ بني إسرائيل" الذي اعتمد أساسًا على تاريخ الموروث. لقد افترض نوت تركيب اتحاد القبائل الاثنى عشر في شكيم كمصطلح فعلي لتاريخ بني إسرائيل (يشوع 24)، واستطاع التنبيه إلى مادة الموروث عن اتحاد القبائل بالنظر إلى عصر ما قبل التاريخ، وذلك دون الخوض في مدى أهمية هذا الموروث على المستوى التاريخي. وقد تناول هذه المشكلة من قبل في كتابه "تاريخ موروث الأسفار الخمسة" (1948).ففي صفحة 276 أكد على ما يلي: "ما لدينا من عناصر أصلية من أسفار موسى الخمسة الموروثة هي ما كان مستقر في البلاد بالفعل، ويمكن القول عن العهد المقدس لقبائل بني إسرائيل المتحدة وعن ما فعله الرب بهم أو بأسلافهم حتى دخولهم الأرض ...". هل يمتلك مثل هذا الموروث أية قيمة تاريخية؟ يجيب نوت: "لم يعد لدينا أية إمكانية لاكتشاف أي شيء مترابط عن هذه البدايات، فكل ما لدينا هو فقط بعض الرسائل بشأن مجموعة تفاصيل صغيرة. صحيح أنها وصلت إلينا واضحة في سياق التاريخ الموروث المعهود، ولكن باعتبارها تفاصيل ثانوية. ولا نستطيع دمج مضمون سرد الأسفار الخمسة في التاريخ الفعلي لبني إسرائيل، بل الحديث فقط عن تفاصيل من عصر ما قبل تاريخ قبائل بني إسرائيل. فإذا أردنا الوصول لوصفٍ تاريخي حقيقي فيمكننا الاعتماد حينها على المعرفة بالسياق التاريخي. فلا يمكن الاكتفاء باستنتاجات مجردة باعتبارنا هذا الحدث أو ذاك جزءًا من التاريخ أو نسب هذا الشخص أو ذاك لصفحات التاريخ دون وجود دليل، فلا يمكن التعامل مع الأمر على أنه مسلم به" (ص278). هل هذا الكم المتواضع مناسب للموضوع؟ هل يمكن قول شيء غير مترابط تاريخيًا عن موسى والخروج؟ س. هرمان له رأي مختلف، ولكن قبل أن نتناول بحث هرمان ينبغي أولًا إلقاء نظرة عامة.

يمكن ملاحظة مسارين لتطور تاريخ البحث، تم فيهما تتبع خيط أو بعض خيوط ما قبل التاريخ في إسرائيل من خلال المقاربة في تاريخ الموروث والباقية من الكتابة التاريخية. والمسار الأول هو المسار الكاثوليكي الروماني، والمسار الآخر هو مسار المدرسة الأمريكية بقيادة ألبرايت. وإذا لم نستقبل اتجاهات قائمة على دراسة وضعية وأصولية مثل عند رينشوتي، فقد اجتهد كيروس هرتسل جوردون ورولاند دى فو من أجل تسجيل واستعادة الاتجاهات الأساسية في ما قبل التاريخ في إسرائيل. فقارن كيروس هرتسل جوردن في عمله "مقدمة عن أزمنة العهد القديم" (بالألمانية: الأسس التاريخية للعهد القديم، 1956، ترجمة هربرت هاج)؛ ودراسة رولاند دى فو عن" الكهنة العبرانيين والاكتشافات الحديثة"، (مراجعات كتابية- 1946، 1948، 1949)، بالألمانية: الكهنة العبرانيين والاكتشافات الحديثة، 1959). ونتساءل- وفقا لعنوان بحث فو عن الآباء: هل استطاعوا الحصول على مكانة في تاريخ بني إسرائيل الذي يتم تناوله بشكل تاريخي نقدي؟ اعتمد جوردن وفو على ألواح مدينة نوزي لاكتساب إطار اجتماعي وبيئي يمكن فيه رؤية آباء العهد القديم، فهي اتجاهات وإطارات كبرى تحاول التثبت بالطبع من التاريخ المبكر. وهكذا كتب رولاند دى فو: "التصورات التاريخية التي وضعناها، يمكن إيجازها في خطوط عريضة كما يلي: من عام 2000 حتى عام 1700 كانت سوريا وفلسطين منقسمتين إلى مناطق خاضعة لنفوذ بلاد الرافدين، ومناطق أخرى خاضعة للنفوذ المصري، ثم أتم تأسيس مملكة العموريين تقليص نطاق هذا النفوذ إلى المنطقة الأصلية، وفي النهاية امتزج شبه البدو القادمين من الصحراء مع المهاجرين من الشمال في شعب واحد وهبطوا في حركة مرتبطة بذلك حتى فلسطين ومن هناك إلى مصر. هذا هو الإطار، الذي تجب محاولة وضع إبراهيم فيه" (الآباء العبرانيون، ص28). وتؤكد ألواح نوزي الصحة التاريخية: "وهي تضع ملحمة الآباء في سياق بيئة تاريخية تكشفها لنا بشكل أفضل أحدث الاكتشافات، ولذلك تؤكد عمر وقيمة الموروثات المدونة في سفر التكوين" (ص86). لقد كان دى فو حذرًا جدًا في عدم وصف أي تاريخ مترابط للآباء. ودار الأمر بالنسبة له فقط حول "عمر وقيمة" أقدم حكايات سفر التكوين وحول ضمان صحتها التاريخية.

تصرف جون برايت بطريقة مماثلة، قارن "تاريخ بني إسرائيل" (وبالألمانية: تاريخ بني إسرائيل، 1966). فرأى أيضًا طريقة حياة الآباء في ضوء نصوص نوزي وعلم الاجتماع الخاص بشبه البدو، ولكنه كان مدركًا لحدود إمكانية الإثبات التاريخي (تاريخ بني إسرائيل، ص68 والصفحتين التاليتين)، فدائمًا ما يستقبل عصر ما قبل التاريخ في مثل هذه الصورة. ويصف عصر نشأة بني إسرائيل في مرحلتين أكبر، هما الخروج والغزو- الدستور/ التكوين والإيمان بإسرائيل الحقيقية (اتحاد القبائل). وسجل برايت في الفقرة الثانية من الفقرات المذكورة نظرية اتحاد القبائل المقدس، لكنه رأى بدايات بني إسرائيل في الخروج وسيناء، وفي هذا السياق يعني الأمر أن "موسى هو الشخصية البارزة في كل هذه الأحداث. ونعرف عن حياته فقط ما أخبر به الكتاب المقدس ولا نمتلك الوسائل الضرورية للتأكد من صحة تفاصيل الحكايات. ولكن لا يوجد شك في أنه برر إيمان إسرائيل بشكل حاسم كما وصفها الكتاب المقدس، وكل محاولات الحط من شخصيته هي محاولات اعتباطية تمامًا. فالخروج والأحداث في سيناء تطلبت شخصية ما عظيمة، فالعقيدة التي تعد فريدة مثل العقيدة الإسرائيلية تتطلب مؤسس مثل المسيحية أو الإسلام. ويجبرنا التنازع على دور موسى على وضع شخصية أخرى بنفس الاسم في مكانها" (ص 114 والصفحة التالية). وبحركة يد يُمحي نقد الموروث كما مارسه هوجو جريسمان ومارتن نوت. وتوجهت كتابة التاريخ إلى "كيف وصفه الكتاب المقدس"، وطالبت لأسباب تاريخية دينية بمؤسس الديانة البارز. إنه موسى فقط.

نعود في هذا الموضع إلى مقال زيجفريد هرمان. وإذا تغاضينا في البداية عن التمردات التاريخية فنشير إلى أن هرمان قد انشغل بشدة بمزايا وعيوب "تاريخ الموروث" (ص327). من يكتشف ويثبت حقائق جديدة في زمن ما بعد نشر كتاب نوت عن "تاريخ بني إسرائيل" عن عصر ما قبل التاريخ في إسرائيل سوف يتفاعل بالتفصيل مع منهج الموروث التاريخي وقانونه وحدوده. لقد عرض هرمان مسارين في بحث تاريخ الموروث هما: 1) يمكن تقسيم الموروث إلى موروثات فردية مختلفة والاعتراف لهذه

الموروثات بوسط حياتي خاص مستقل. والمرء مجبر على أن يوضح من منظور تاريخ الموروث كيف وصل الأمر إلى عرض موحد شامل" (ص327). وهذا المسار من الطرح هو المسار الذي سلكه نوت، فالأساس ليس التاريخ، بل الأساس هو تاريخ الموروث. 2) "تمثل الإمكانية الأخرى لفهم وممارسة تاريخ الموروث في أن المرء يضع في المكانة الأولى احتمالية الحقيقة الداخلية لسياق تاريخي وهو ما لا ينعكس في الموروث، على رغم من تخصيصه أيضًا في طرق عرضووثائق مختلفة" (ص327). لقد سار هرمان في المسار الثاني وأوضح ما يلي: "عندما يطبق على موسى يعني الأمر أنه كان عضواً في جماعة برز منها نواة الموروث بين مصر وفلسطين" (ص327). من كان موسى إذن؟ "موسى" اسم مصري، يشير إلى أرض النيل، لكن موسى لم يكن مصريًا. فنقرأ: "ظل الأمر عند أن تأثير موسى في مصر يمكن تقييمه فقط بشكل صحيح، إذا رآه المرء بالقرب من سخرة الساميين، لكن في نفس الوقت يضع في حسبانه إمكانية أن له مكانة بارزة، أو أيضًا كان في موضع قوة محدودة اكتسبها قد قادته إلى صراع على الأقل مع السلطة في الدلتا. وهروب موسى إلى مدين هو رغم كل شيء كان حدثًا مفترضًا وممكنًا من الحدود الشرقية للدلتا" (ص315). لكن موسى كان في النهاية هو الشخصية الحاسمة في حدث الخروج، وفي نفس الوقت وسيط لوحي الرب (الخروج 3)، ولم يدخل غرب الأردن. ورأى هرمان في نهاية مقاله السؤال عن مؤسس الديانة كما يلي: "لا يجب في النهاية أن يكون السؤال عما إذا كان موسى أسس الديانة، بل السؤال يكون عما إذا كنا لا نقترب من الحقيقة التاريخية، عندما لا نرى موسى ذلك الشخص الذي تغلب عليه يهوه في جبل الرب وشهد بأنه يمكن أن يصبح هناك اعتقاد ديناميكي بالرب" (ص328).

هل كان ريتشوتي محقًا؟ هل تطورت كتابة تاريخ علم العهد القديم بطريقة أنها تعود إلى خيوط موروثات وتقارير الكتاب المقدس، وتمارس النقد بشكل ليس شاملًا، بل بشكل شيق في مواجهة وتتبع سياقات العهد القديم؟

لقد سُمح للمؤلف أن يخبر في هذا الموضع عن المراسلة، التي أجراها في أبريل/مايو من عام 1952 مع كارل بارت عن مشروع "تاريخ بني إسرائيل". ففي مقابل الحدث المعهود للتفكيك النقدي والتركيب التاريخي اللاحق جعل بارت في مكتوبه في الأول من مايو 1952 ما يلي ساريا: "دون إنكار مبدأ تحليل النقد التاريخي أود أن أسأل الآن لماذا لا يمكن تنظيم العلاقة بين النص وفرضية النقد التاريخي عكس ما هو حادث؟، يظل هدف التفسير هو ترك النصوص تقول حكمتها (وبدون ذلك لن تكون هي هذه النصوص). إن مهمة تحليل النقد التاريخي توضيح الطبيعة التاريخية والاختلاف وأيضا الإشكالية التاريخية لهذه النصوص، من حيث العرض، إلى أي مدى تُعد شواهد مادية عن حدث الخلاص. فكيف يكون هذا مثمراً وليس مجدياً للفهم، عندما توجد مصادر مختلفة ونصوصًا موروثة وأنواع موروث ذات تناقضات، باستثناء تأثيرات إسرائيلية، وعندما يوجد هنا الأول باعتباره تاريخًا، والآخر باعتباره أسطورة أو خرافة، وعندما توجد عناصر أسطورية مختلفة في النوع والأصل. وباختصار: عندما يمكن رؤية ملامح الصور التاريخية واضحة؟، عند الاعتراف كمبدأ تفسيري حاسم (من خلال هذه النصوص نفسها)، وتأكيد أن الأمر لا يدور في هذه النصوص حول أي تاريخ دنيوي (تاريخ فكري، تاريخ شعب، تاريخ ديانة ألخ)، وإنما يدور حول أمر ضخم، أي يدورحول تاريخ الخلاص، وذلك أن التركيب غير المباح يكون مشروعًا ، ويكون تناوله من تلك النية، أي التحدث عن تاريخ الخلاص. ماذا يوجد هنا كي يتفكك ويزال؟ فالكثير جدًا، بوجه خاص في تفسير هذه النصوص تكون كل التصورات (المبنية على فرضيات مطلقة) لصور تاريخية دنيوية للواقع التاريخي والحقيقة، ويدور فيهما الأمر. فإذا كنت محقًا فإن نبوة العهد القديم توجد في كل أشكالها في نزاع ضد التصورات الكنعانية من هذا النوع، وسفر التكوين هو الأول في نزاع ضد تصور بابلي ألخ. ويعتبر ساريا وضع هذه التصورات في مقابل أن "حدث الخلاص"، ليس باعتباره تركيباً للتاريخ، بل باعتباره تاريخًا فعلياً وحقيقياً. ومثلما هو الحال في العالم كله ينبغي اعتبار تفسير هذه النصوص معكوسًا، والتي تولاها وحسبها حزب المذهب الكنعاني أو البابلي وأراد

تفكيكها وإزالتها باعتبارها حدث الخلاص؟ إن "تاريخ بني إسرائيل" على أي حال هو موضوع له ذاتيته الخاصة. ويُعد المصطلح مثيرا للجدل للغاية، لأنه يمكن ترجمته إلى العبرية بقدر قليل بمصطلح "لاهوت العهد القديم". ولكن نفترض أنه يوجد مثل هذا الأمر! إذا كانت (بشكل نقدي في العلاقة مع المقدمات الأخرى المذكورة منهم) المقدمة عن تاريخ إسرائيل ليست إيجابية في تفسير العهد القديم" (مقتطف). وقد مس كارل بارت هنا القضايا الأساسية التي يجب على علم العهد القديم طرحها من جديد، خاصة فيما يخص فهم التاريخ المضطرب في علم اللاهوت.

101. التفاسير والتفسير المنهجي للكتاب المقدس

نطرح في البداية نظرة عامة على كتب التفاسير في علم العهد القديم:

أ) كتب رئيسية:

العهد القديم بالألمانية (جوتنجن) ATD

تفسير الكتاب المقدس (نيوكيرشن) BK

التفسير الكتابي للعهد القديم، تحقيق كايل - دليتش BKAT

أسفار العهد القديم (رورموند) BOT

تفسير العهد القديم (كامبن) COT

المعجم التفسيري للعهد القديم (مونستر) EH

معجم العهد القديم (توبنجن) HAT

التفسير اليدوي للعهد القديم (جوتنجن) HK

الكتاب المقدس للعهد القديم (بون) HS

مفسرو الكتاب المقدس (نيورك/ناشفيل) IB

التفسير النقدي العالمي (أدنبرة) ICC

تفسير العهد القديم (لايبزج) KAT

تفسير العهد القديم (جوترسلوه).KAR^2

المعجم التفسيري المختصر للعهد القديم (لايبزج)KeH

التفسير المختصر للعهد القديم (توبينجن) KHC

أسفار العهد القديم (جوتنجن) ....SAT

تفسير مختصر (تحقيق شتراك/تسوكلر) (ميونيخ) SZ

ب) سلاسل تفسيرية أخرى:

الكتاب المقدس (مونسرات)؛ رسالة العهد القديم (شتوتجارت)؛ تفسير العهد القديم (نيوشاتل)؛ الكتاب المقدس الحقيقي (فورتسبورج)؛ العهد القديم (أوسلو)؛ شروح عازفي القيثارة للكتاب المقدس (نيويورك)؛ الكتاب المقدس للعهد القديم، تحرير كاوتسش (توبينجن)؛ تفسير هردر للكتاب المقدس (فرايبوج)؛ تفسير مختصر للكتاب المقدس (كامبن)؛ ذروة تفاسير الكتاب المقدس (أدنبرة)؛ الكتاب المقدس (تورينو)؛ (الكتاب المقدس، تحرير بيروت/كلامر (باريس)؛ الكتاب المقدس (القدس/باريس)؛ كتب مدينة سونشينو عن الكتاب المقدس (بورنماوس)؛ مصادر الكتاب المقدس (باريس)؛ النص والشرح (لاهاي/جرونينجن)؛ مصباح تفاسير الكتاب المقدس (لندن)؛ تفاسير ويست مينستر (لندن)؛ تفاسير زيوريخ للكتاب المقدس (زيوريخ).

في الوقت التي ظهرت فيه كتب التفسير متوالية تفاقت في العشرين سنة الأخيرة المشكلة الأساسية للتفسير ليس فقط في ألمانيا، وإنما في خارجها أيضًا. ورأى علم العهد القديم نفسه مرة ثانية في أزمة بسبب محاولاته التفسيرية. وتطلبت الأسئلة الأساسية في فن التأويل إجابة واضحة. ويواجه التفكير في التساؤل التأويلي في عصرنا زخمًا من المطبوعات التأويلية في نهاية القرن الثامن عشر. وفي ذلك الوقت دمر المذهب العقلاني القواعد الأرثوذكسية

الأساسية في التفسير، وبدأ توجه جديد كبير في ظل مبادرات من يوهان سالومو سملر. ورافق هذا منذ ذلك الحين إصدارات تفسيرية فردية ببحث النقد التاريخي، وأصبح الأمر مختلفًا في أيامنا. وقد دفع التوجه الإصلاحي بعد عام 1918 تفسير العهد القديم إلى مراجعة المحاولات التي كانت تمارس لفترة طويلة. والسؤال: كيف يمكن ربط تفسير النقد التاريخي مع هدف الاتجاه التأويلي للتفسير الإصلاحي للكتاب المقدس؟ أو بعبارة أخرى: فيما يتعلق بأبحاث النقد التاريخي وقبول أساليبها، كيف نصل إلى تفسير وفهم موضوعي لنصوص الكتاب المقدس؟ هذه هي الأسئلة الحاسمة؟ على أي حال طُرحت هذه الأسئلة في كل مكان هبت فيه نسائم التوجه الجديد. وأمكن بصورة عامة اكتساب معرفتين، هما: 1ـ انفتح بحث النقد التاريخي من زمن نشأته الأولى على أفكار واهتمامات غريبة. فلم يسأل بشكل منطقي عن محتوى المعلومات الجوهرية وعن رسالة نص الكتاب المقدس، ولكن سرعان ما دُفع بأفكار عقلانية أحيانًا، وبأفكار رومانسية أحيانًا أخرى، وبأفكار مثالية مرة، وبغيرها مرة أخرى. 2- في ظل تقدير النقد التاريخي من غير الممكن قبول التفسير الإصلاحي للكتاب المقدس ببساطة أو الانحياز إلى التفسير الأرثوذكسي للكتاب المقدس بأي شكل من الأشكال. فهاتان المعرفتان هما القوة الفعلية الدافعة للتوجه التأويلي في أيامنا هذه.

منذ بدايات ظهور المعاجم صارت واحدة من الشروط البديهية لتفسير العهد القديم أن يبدأ أي تفسير للنصوص العبرية بفهم دقيق شامل للمصطلحات. وتزايدت في الآونة الأخيرة الأبحاث التاريخية الاصطلاحية والدلالية. وفي هذا الاتجاه قدم "القاموس اللاهوتي" (تحرير كيتل، وأكمله فريدريش) مساهمة دراسات في الكلمات العبرية. وهاجم جيمس بار هذه المحاولة بحدة انطلاقًا من وجهات نظر علم الدلالة الحديث. قارن: جيمس بار في دراسته عن "علم الدلالة في لغة الكتاب المقدس" (1961)؛ وبالألمانية: "تفسير الكتاب المقدس وعلم الدلالة الحديث" (1965). وقد أخذ بار على الطريقة المعجمية توضيح المصطلحات مستقلة، واستنكر تحميل المصطلحات المتفردة أعباءً دلالية، وابتعد عن طريقة التفسير التي تفتت تفسير النص، وبدلًا من ذلك نبه من جديد إلى وظيفة الكلمات في "السياق الواقعي" للنص، وبدأ التفسير الذي يسأل عن مجالات آفاق أكبر.

أسفر ذلك عن مهمة جديدة تتمثل في بحث المصطلحات بشكل أقل من الأقوال الواقعية في النص، لكن ثار السؤال عن كيفية أداء هذه المهمة وتحقيقها. وبتتبع أثر يوهانس بيدرسن فقد استطاع أن يطور طرق البحث المصنف نفسيًا لطرق التواصل البدائية في العالم القديم. وتميزت في هذا المجال دراسات عن "الشخص المتعاون" وبيئته الحياتية وطريقة إعلانه. قارن دراسة هـ.و. روبنسون عن "التصور العبري للشخصية الاعتبارية- تطور وجوهر العهد القديم (ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 66، 1936، ص49 والصفحتين التاليتين)؛ ودراسة أ.ر. جونسون عن "الوحدة والتعدد في تصور الرب" (1942). لكن السؤال هو : كيف سرت مادة الشرق القديم في تلك الأبحاث بشكل متباين وكيف قُيمت بطريقة موضوعية بالنسبة لوقائع العهد القديم. ففيما يخص هذه الأسئلة يمكن اعتبار دراسة كريستينا بارت حول "الخلاص من الموت" (1947) مثلًا أعلى. حيث تم تناول تفاصيل التصورات عن الحياة والموت في العهد القديم في ظل مراجعة مستمرة للخلفية من الشرق القديم، وتم إدراك وتوضيح المجالات والصياغات والفروق الدقيقة.

لكن كان يجب طرح السؤال التأويلي للمشكلة اللاهوتية ليس فقط في علم الكتاب المقدس البروتستانتي، بل أيضًا في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني. ومنذ عام 1918 دفع هذا السؤال كل القوى من أجل التوصل إلى فهم أفضل لتوضيح علم اللاهوت المسيحي. وظهرت الكلمة الأساسية "التفسير اللاهوتي".

ما هو "التفسير اللاهوتي"؟، كما رأينا فإن هذا السؤال ظل لعقود مصدر قلق لعلم العهد القديم. ففي دراسة تأويلية عن سفر التكوين 32: 23 والفقرتين التاليتين تحت موضوع "صراع يعقوب في يبوق" كتب كارل أليجر يقول: "من الكلمات المميزة في حاضر النقد اللاهوتي تعد الكلمة المستمرة "التفسير اللاهوتي"، "كلمة مميزة" بكل سمات المصطلح الإيجابية والسلبية. على ما يبدو هناك سبب مهم في ذلك، ونحن نعتبره بادئ ذي بدء يعبر عن الاهتمام المهم القائم على صيغة مقتضبة. وبعد كل شيء يتساءل دومًا

المراقب المحايد لماذا يتطلب مصطلح التفسير هذا التعريف أكثر دقة، كما لو كان التفسير يمكن أن يكون شيئًا آخر غير مجرد وبسيط، وهذا يعني إبراز المضمون الدلالي للنص. وإذا كانت النصوص ذات طبيعة لاهوتية فيجب أن لا يصبح التفسير لاهوتيًا من تلقاء نفسه؟"[1]، وبالنسبة للفروض العديدة التي أحدثت في التفسير التاريخي النقدي انطباعًا جيدًا على مر تاريخها، فيمكن وصفها أخيرًا بإيجاز: تبسيط مشكوك فيه للمشكلة. ولكن أليجير عبر عن رأيه بشكل أكثر تحديدًا. فنقرأ: الثمرة الإيجابية للنقاش حول 'التفسير اللاهوتي' تكمن في معرفة أنه لا يوجد تفسير غير مشروط، ولا يمكن أن يكون أيضًا ما يسمى "تفسير النقد التاريخي" غير مشروط، وهو لم يكن كذلك أبدًا، وأن كل تفاسير الكتاب المقدس تحقق هدفها فقط عندما تشترط وجود المسيح"[2]. بذلك يبرز شرط مهم، وهو أن التفسير يجب أن يحدث "في المسيح". لكن ما معنى هذا؟ هل يكفي هذا التنويه الإجمالي إلى حدوث التفسير "في المسيح"؟ وهل يستطيع المفسر الآن إجراء تفسير موضوعي صارم بعدما يضع شرطًا حاسمًا كل مرة؟ ذلك التفسير لم يعد يحتاج التحديد التقريبي لاهوتيًا، لأن النص يعد بالتأكيد شيئًا لاهوتيًا، إذا ما أبرز المفسر المضمون الدلالي الحاسم؟ وهل يمكن بسرعة تسوية الموروث التأويلي الذي نحن موضوعون فيه اليوم؟

أسهم دى لوباك ودانيالو بالتفسير الفكري اللاهوتي للعهد القديم في تحقيق انفراجة في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني وذلك في ضوء **"Nouvelle Theologie"**. قارن: عمل هنري دى لوباك عن "مجموعة نصوص التصوف" (^{2} 1949)، و"التاريخ الروحي" (1950)، و"المغزى الروحي للكتاب المقدس"(1952)، ودراسة جان دانيالو حول "مستقبل التقديس" (1950). وعلى النقيض من ذلك تجب الإشارة إلى دراسات ي. كوبنس، الذي انشغل بشدة بالسؤال عن "اكتمال الإحساس" في نصوص العهد القديم. وقد ميز كوبنس بين علم الأنماط المقصود من الرب والذي تأسس بشكل موضوعي صحيح وبين توضيح الاستعارات الخيالية (مجلة عرض سردي للاهوت7،

---

[1] K. Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok, Gen. 32, 23 ff. als hermeneutisches Problem, ZThK 1951, S. 1.

[2] A. a. O. S. 2.

1930، ص493). وقد اعتبر الحديث عن أفق مسيحي خاص بالعهد الجديد في التفسير عملًا منحازًا يفتقد إلى الدقة. لقد انطلق كوبنس من المغزى الأدبي ورفض نزعة "المصدر" عند دى لوبك ودانيالو، لكنه لم يرغب في أن يبقى أسيرًا في "الحروف القاتلة". ومع ذلك إذا لم يمكن توقع "تكملة بالمعنى الحرفي"، فكيف ينبغي التصرف؟، أشار كوبنس إلى "اكتمال الإحساس"، أي المغزى العميق للكتاب المقدس، الذي قرره وقصده واستهدفه الرب بنفسه عند الوحي والإلهام بكلمة الرب، وعادة ما يكون عبر الوعي بالكُتّاب الملهمين"(مجلة الكتاب المقدس ،العدد 16، 1935، ص171 والتالية). ووفقًا لذلك تجب معرفة وإدراك المقصد من تغيير الشخصية الحرّفية، المتجذرة في الحرّفية وبالتالي يجب البحث عنها وإيجادها. ويعتمد "اكتمال الإحساس" فيما يتعلق بإمكانيات المعرفة الذاتية على مساندة الروح القدس، مما يزيد من قوة الكنيسة، وخصوصًا سلطة الكنيسة التعليمية، التي تمكن من إدراك حقائق الوحي نفسها وفقًا لمحتواها الكلي، وذلك بتجاوز معنى الكلمة الحرفي والأدبي" (قارن: ج. إي. كلوسن "مسارات في الكتاب المقدس (1939)، وقارن عن القضايا الفردية: دراسة هـ.و. زايدل عن "بحث العهد القديم في اللاهوت الكاثوليكي منذ مطلع القرن العشرين، رسالة دكتوراه، هامبورج (1962).

أثارت بعض المقالات المشاكل التأويلية، بخاصة تلك التي نشرها المشاركون في كتاب التفسير الجديد في "مجلة اللاهوت الإنجيلي". وتعد من أهم هذه المقالات تلك التي كتبها مارتن نوت، وجيرهارد فون راد، وفالتر تسيمرلي، وهانس فالتر فولف[1]. لقد استطاع فريدريش باومجرتل تناول هذه المقالات سنة 1952 في كتابه عن "الوعد" وانتقدها بحدة. ثم انضم للنقاش في المجلة المذكورة "اللاهوت الإنجيلي"[2]. ونحاول توضيح

---

[1] Ev. Theol. 1952, Heft 1/2: M. Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung, S. 6 ff.; G. v. Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, S. 17 ff.; Walther Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, S. 34 ff.; H. W. Wolff, Der große Jesreeltag, S. 78 ff.

[2] G. v. Rad, Verheißung, Ev. Theol. 1953, Heft 9, S. 406 ff.; F. Baumgärtel, „Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?", Ev. Theol. 1953, Heft 9, S. 413 ff.; F. Baumgärtel, Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments, Ev. Theol. 1954, Heft 7/8, S. 298 ff.; vgl. auch: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik ed. C. Westermann, 1960.

القضايا غير المحسومة في تأويل العهد القديم من خلال ما يقابلها عند جيرهارد فون راد- فريدريش باومجرتل. يتركز الأمر عندهما حول إعادة تقييم التفسير في ضوء الرسالة الإصلاحية. ويدور الأمر كذلك عند فون راد وعند باومجرتل حول تنسيق أبحاث النقد التاريخي مع الأفكار اللاهوتية الرئيسية. ولقد سعي جيرهارد فون راد إلى تجديد التفسير النمطي في مقاله حول "التفسير النمطي للعهد القديم" في أثر كتاب عالم العهد الجديد ليونهارد جوبلت عن "الأنماط، التفسير النمطي للعهد القديم في العهد الجديد" (1939). ولأن فون راد لم يرد توجيه كلمة للمذهب الرمزي العقلاني ولا توضيح الكنايات غير التاريخية، فقد انطلق من فكرة: "أن العهد القديم هو كتاب للتاريخ يعرضه متأثرًا بكلمة الرب، من خلق العالم حتى مجيء ابن الإنسان"[1]. أو بعبارة أكثر وضوحًا: "نرى هذا الشعب (إسرائيل) مستمراً ومدفوعًا ومتحركًا ومتشكلًا من جديد ومُبادًا ومبعوثًا مرة أخرى بفعل كلمة الرب المتجددة باستمرار"[2]. ولا يمكن أن تكون مهمة المفسر الارتقاء بنصوص العهد القديم إلى مستوى العهد الجديد أو "تمييز مضمون مغزاها" في العهد الجديد. و"نلقي نظرة على التاريخ المتأثر بكلمة الرب، وبقدر متساوٍ في المحاكاة مثل أعمال الخلاص والتنبؤ في كل مكان بالفعل بحدث المسيح في العهد الجديد؟"[3]. وهكذا في كل أبحاث النص العلمية فإن مهمة المفسر القيام بعد عمل التمهيد للنقد التاريخي الدقيق، التنبؤ في أشكال تعبيره ومضامين مغزاه النمطية، وبعبارة أخرى: إعادة اكتشاف الأنماط. وبلا شك يكمن خلف هذا التصور فهم جديد لتاريخ الخلاص في العهد القديم، لأن "علم الأنماط" يشترط دومًا استمرارية "التاريخ الخلاص". ويظهر الجديد عند فون راد في فهمه مصطلح تاريخ الخلاص انطلاقًا من كلمة الرب، وهذا يعني بالنسبة لهُ، أن تاريخ الخلاص لا يعد تاريخًا خاصًا يظهر بشكل أسطوري، بل يسير وفق رؤية الخلاص. فكثيرًا ما وضعت كلمة الرب في محور الاهتمام باعتبارها قوة دافعة للحياة التاريخية في إسرائيل. وبادئ ذي بدء يعد التاريخ من نقطة

---

[1] A. a. O. S. 23.

[2] A. a. O. S. 23/24.

[3] A. a. O. S. 31.

الانطلاق السائدة تاريخ خلاص وليس حدثًا خاصًا بارزًا. لذلك ومن البداية صار "نمط" مدرسة تاريخ الخلاص التي جعلت قانونها ساريًا في القرن التاسع عشر مثار إشكالية، لأنه كان منتجًا تفسيريًا لمسار التاريخ الباطني، الذي انفصل بوضوح أسطوري غير تاريخي عن أي تاريخ آخر. وبتركيز فون راد على كلمة الرب المشكلة للتاريخ تحرر التاريخ مرة أخرى وكسر القيود الأسطورية والباطنية. ونتيجة لذلك لم تغرق "الأنماط" في صور خلاص غير تاريخية مستعارة، وظلت مُؤَسَسة تاريخيًا وحظيت بقوة من خلال الإشارة المستمرة إلى كلمة الرب، ولذلك فإن أهمية هذا التصور كبيرة ولا يمكن التقليل منها، لأنه لم تنطبق هنا شهادة المسيح الإصلاحية من جديد، وإنما أُعيد في نفس الوقت أيضًا تشكيل لاهوت تاريخ الخلاص في القرن التاسع عشر. وعبر هذا التعديل أصبح من الممكن فقط فتح البعد التاريخي للاهوت تاريخ الخلاص في النقد التاريخي. ولمعرفة النمط في العهد القديم كتب فون يقول: "إعادة اكتشاف الأنماط في العهد القديم ليست مخزن أسرار ولا تنقيبًا عن معجزات، وإنما تطابق ببساطة الاعتقاد أن الرب نفسه، الذي أوحى عن نفسه في المسيح، وأيضا ترك آثاره في تاريخ شعب العهد، في العهد القديم، والتي نربطها بحديث الرب، وتربطها هنا بالآباء من خلال الأنبياء، وفي موضع آخر ترتبط بنا من خلال المسيح (الكتاب المقدس العبري/ الرسالة للعبريين، 1:1)"[1]. وعلى وجه التحديد يرى فون راد أن : أ- التفسير النمطي سيترك في الأساس الفهم التاريخي الواضح بذاته لنص العهد القديم المقصود وسيزيد عليه. "إنها تبدو في حقائق العهد القديم شيئًا من عدم ومحا بذاته ولم تدركه شهادة العهد القديم بعد، لأنه يوجد خارج دائرة شهود العهد القديم"[2]. ب- "التفسير النمطي له علاقة بالعهد القديم كله"."لأنه يشهد فعل الرب للشعب أو للفرد، ومن الممكن أن نرى فيه ظل الوحي بمسيح العهد الجديد" ج- "التفسير النمطي له علاقة فقط بشهادة الحدث الإلهي وليس بمطابقة تفاصيل تاريخية أو تاريخية ثقافية أو أثرية، التي هي مشتركة

[1] A. a. O. S. 31.

[2] عن الاقتباسات التالية، انظر ص 33 والصفحات التالية.

بين العهد القديم والعهد الجديد، وهو يراعي البشارة المقصودة وليس التفاصيل السردية، التي بمساعدتها تقوّت البشارة". "ولم يراع التفسير النمطي تفاصيل التاريخ أو السير الذاتية في العهد القديم ولا في العهد الجديد، وإنما راعى التصديق". د- "التفسير النمطي على بينة من تنوع القيم المقدسة بين العهد القديم والعهد الجديد، فهو يعلم حدود الخلاص في العهد الجديد، وبوجه خاص عدم اكتمال العهد القديم، الذي فيه الرب لم يضع للإنسان وصيته في قلبه وإرادته (إرميا، 31: 31 والفقرتين التاليتين)". هـ- "يتسامى التفسير النمطي فوق الصورة الذاتية لنص العهد القديم، ولذلك لا يمكن فصله عن عملية التفسير بشكل أساسي. وبالطبع لا يمكن اعتباره مبدأ اكتشافيًا لإيضاح المشكلات الفردية اللغوية والتاريخية. وفي الوقت نفسه يجب التحذير بشدة من الفصل الحاد للتفسير النمطي عن عملية تفسير النقد التاريخي، كما لو كان هذا التفسير يحدث فقط عندما ينتهي عمل تفسير النقد التاريخي" . و- "التفسير النمطي يحرر تفسير العهد القديم من خلال المطالبة الإلزامية، كما لو كان يجب عليه أن يكون ذات صلة لاهوتيًا في كل مكان بمعنى من المعاني، وأن يحدث ويناقش خارج ما يمكن حدوثه". ز- لا يمكن ولا يجب وضع أي معيار قانوني تعليمي عن استخدام هذا التفسير النمطي للنصوص الفردية؛ ولم يعد ممكنًا وضع قواعد تفسيرية، بل يحدث هذا في حرية الروح القدس". وتنتهي الدراسة المهمة والقيمة لفون راد بقوله: "هكذا يجب أن نتحدث حقًا عن شهادة المسيح على العهد القديم لكي نذكر أخيرًا الكلمة موضع الخلاف، لأن معرفتنا بالمسيح تعد غير مكتملة بدون الشهادة على العهد القديم. والمسيح موجود فينا في الشهادة المزدوجة لجوقة المنتظرين والمتذكرين"[1]. هل يمكن القول إن ثمة كمًا هائلًا من وجهات نظر جديدة تكمن في تلك الدراسة المقتضبة لفون راد. فمن هنا بدأ التوجه التأويلي واستمر في بحوث النقد التاريخي، لكن تجب الإشارة إلى أن فون راد دقق تصريحاته في لاهوت العهد القديم ووضع مكان مصطلح "علم الأنماط" مصطلح "القياس" المبرر تمامًا. قارن عن ذلك: مبحث 102.

[1] A. a. O. S. 33.

مثلما وقف فيلهلم فيشر وإيمانويل هيرش كمدافعين من أجل تجديد إصلاحي متباين تمامًا في تفسير العهد القديم، وقف أيضًا جيرهارد فون راد وفريدريش باومجرتل. ومن اللافت للنظر أن فيشر وفون راد تساءلا بقوة عن وحدة الشهادة في الكتاب المقدس، بينما دمج هيرش وباومجرتل التاريخ الديني في العهد القديم مبرهنين عليه في ضوء النقد التاريخي مع تباينات واختلافات كثيرة مع نظرية لوثر عن القانون العبري والإنجيل، لكي يبررا بهذه الطريقة الاختلاف الجوهري بين العهد القديم والعهد الجديد في شكل لاهوتي. وهنا يجب فصل فون راد عن فيشر، وباومجرتل عن هيرش تمامًا، فبالنسبة لفون راد وباومجرتل ترسخت الأسئلة التفسيرية بعمق في تاريخ علم العهد القديم، بينما فسر فيشر وهيرش فرضياتهما بشكل متعجل ودون تروٍ. وبدأ باومجرتل كتابه "البشارة" ببحث مصطلح العهد الجديد "البشارة" واكتشف السمات الخاصة لهذا المصطلح، وأوجزها فيما يلي: 1- إمكانية إثبات حقيقتها، 2- سمات مؤسسة للوجود، 3- المحاكمة على الذنب، 4- طابعها الإهدائي، 5- عالميتها، 6- موافقتها للمستقبل. وينقسم فهم البشارة في العهد القديم إلى ثلاث مجموعات من الالتزامات على النحو التالي: 1- الوعود أصبحت واقعًا في التاريخ، 2- الوعود نصت عليها الشريعة، 3- وعود الأنبياء. وأبرز باومجرتل من العهد القديم "الوعد الأساسي"، وهو (أنا الرب إلهك) وربطها بـ "الوعد في المسيح" في العهد الجديد. وكشف الكتاب بالتدريج فارقًا مهمًا بين النبوءة والوعد. فالنبوءة في العهد القديم نسبية، مرتبطة بالزمان والمكان، أما الوعد على العكس من ذلك يسير بشكل مطلق. وتم تغطية الالتزامات المطلقة من نبوءات العهد القديم التي وردت في "الوعد الأساسي". والنبوة هي كلمة بشرية، أما الوعد فهو كلمة الرب. ولا يجب المساواة بين التنبؤ والوعد. وطرح باومجرتل فهمه للعهد القديم على بساط البحث انطلاقًا من هذه المعرفة الأساسية. ومن خلال كل التفسيرات يتضح الأمر بوضوح على النحو التالي: العهد القديم هو تجسيد للارتباط بالشعب والزمان والمكان، وهي تتشابك خفية مع الوعد الأساسي المطلق الخالد. وتجربة شعب العهد القديم عبر الأجيال هي تاريخ الإخلاص، الذي سعى إلى تلقي الوعد الأساسي في المواقف المختلفة لبني إسرائيل. وهذا موضع الخلاف مع فون

راد، فأنتج باومجرتل من تاريخ التقوى بحث النقد التاريخي، الذي فيه تُثَبَّتْ التغيرات في العقيدة، وتم دعم ذلك لاهوتياً، وهذا العنصر ينبع من مدرسة تاريخ الديانة الذي يتمحور بقوة حول الأصل الإنساني بكل النسبيات المكانية والزمانية من خلال الوعد الأساسي المطلق، الذي وُضع في ارتباط جوهري مع "وعد العهد الجديد في المسيح". وتم تبرير هذه النظرة العامة على تاريخ الدين واللاهوت بالإشارة إلى لوتر: "تتلاقى هذه النتيجة مع الموقف الأساسي للوتر، وهو أن العهد الجديد يسمي الإنجيل في الأسفار الأخرى، وحدث أن كُتبتُ عن مستقبل المسيح الذي تحققه موافقة الرب ونشرتها علانية عبر عظة شفوية، وكانت قبل ذلك مخبأة في الكتاب المقدس"[1]. ومقابل هذا نبه فون راد إلى أنه لا يمكن فهم العهد القديم بأنه تاريخ ديني أو تاريخ إيمان فقط، لأن كلمة الرب الخلاقة تؤسس تاريخ الخلاص. واحتج باومجرتل قائلاً: إن إسرائيل نفسها تفهم سير تاريخها ليس باعتباره تاريخ عقيدة، وإنما رأت نفسها متورطة في تاريخ الرب (فون راد ص 25)، ولكن هذا لا يعني أننا لا يجب أن نعتبر هذه الشهادة عن التورط التي تدوي باستمرار من العهد القديم الموجود في تغير تاريخي بوصفه تاريخ عقيدة. وعلى كل حال فنحن في حاجة إلى هذه الشهادة. وتحدث الشهادة داخل تاريخ ديانة بني إسرائيل، وهي جزء من تاريخ ديانة أو تاريخ تدين وتاريخ عقيدة بني إسرائيل. ومن البديهي هنا معرفة: "لماذا اعتبر فون راد أبحاث تاريخ الدين غير مجدية لإبراز المقولة اللاهوتية؟، ذلك لأنه مارسها بطريقة عقلية، كما أن أبحاث تاريخ التدين هي أبحاث في تاريخ الدين، والنتائج في تاريخ الدين ضرورية بالتأكيد للتعمق تماماً في المقولة اللاهوتية، لكنها لا تساويها في المعنى"[2]. ويظهر هنا اختلاف الآراء الحاسم. فهناك معارضة منحازة بعمق في طريقة عمل تاريخ الدين، ولكن يسعون إلى اللاهوت الإصلاحي ولاهوت جديد في تاريخ الخلاص، الذي ينطلق من كلمة الرب باعتبارها قوة محددة، وتكمل هذا العنصر في بحث النقد التاريخي.

---

(1) F. Baumgärtel, Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments, 1952, S. 128.

(2) A. a. O. S. 117 f.

حاول باومجرتل أن يثبت أهم نقاط اختلاف الآراء بعد نقاش حامٍ[1]، واتضح أنه في أهم مراحل الحوار غابت شروط الفهم المتبادل. فما هو السبب في هذا؟ ألم تهدأ وتتساوى المواجهة التقليدية بين النقد التاريخي ولاهوت تاريخ الخلاص في مرحلة زمنية أضحى فيها الفهم المتبادل ممكنًا؟ يحوي هذا السؤال المشكلة الأساسية لعلم العهد القديم في أيامنا. وتدور الأسئلة في كل مكان حتى في الخارج حول هذه المشكلة الجوهرية. ونذكر هنا بعض الإصدارات مثل: دراسة هارولد هنري رولاي حول "أهمية الكتاب المقدس"، 1942، و"سلطة الكتاب المقدس" (محاضرات جوزيف سميث)، 1946، و"وحدة الكتاب المقدس"، 1953، وعمل روبرت بالجاريني يونج سكوت عن "أهمية الأنبياء"، 1944، ودراسة آرثر جبريل هبرت حول "سلطة العهد القديم"، 1947، وعمل كريستوفر ريتشارد نورث حول "تفسير العهد القديم للتاريخ"، 1946، ودراسة جيمس وود عن "العهد القديم في الكنيسة"، 1949، ودراسة ألبرت أرنولد فان رولر عن "الكنيسة المسيحية والعهد القديم"، 1955. ويمكن إدراك حركة هائلة في كل هذه الإصدارات. وبدا الأمر كما لو كانت طبقة جامدة من الحمم قد حميت وتحركت مرة أخرى، وكان شيء واحد فقط خطير جدًا في اللحظة الحالية: هو أن نظرية التفسير قد تدفقت في أماكن متسعة. وكمن الخطر في أن ذكر الأسئلة التمهيدية المنهجية قد امتص كل القوى. ولكن لا يجب أن يحدث التوسع في قياس المجال التمهيدي الواسع للتفسير واحتجازه في حركات متعرجة مرهقة تحت أي ظرف. وتجب الآن تكملة النقاش التفسيري البادئ حول التعليق على أسفار العهد القديم. ولذلك سيتم الترحيب في كل مكان ليس فقط بمواصلة العمل في "التعليق على العهد القديم" الذي أصدره أرنست سيلين مع معاونين قدامى وجدد، وإنما أيضًا بتأسيس كتاب تعليق جديد، هو "تعليق على الكتاب المقدس- العهد القديم"، الذي أصدره

---

[1] F. Baumgärtel, Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments, Ev. Theol. 1954, Heft 7/8, S. 298 ff.

مارتن نوت. وكتب الناشر عن هذه المحاولة الجديدة: "'إن التعليق على الكتاب المقدس' يرى مهمته... في أنه يعتمد على أساس تفسير علمي دقيق يستند على النص العبري للعهد القديم، الذي لا يلتف على صعوبات الموضوع ولا يخفي حدود معرفتنا، بل يؤدي إلى تفسير مبرر بشكل مؤكد، ويسعى إلى التعرف على الصورة الخاصة وجوهر المقاطع الفردية للنص اعتمادًا على سياقها الأدبي والموضوعي بهدف التحفيز إلى التفكير العميق ومواصلة العمل الخاص. ولا يجب أن يكون هدف التعليق هو إبراز القواعد السهل تطبيقها من الأنواع العامة إلى التطبيق العملي للعهد القديم وتوفير إعداد الكاهن للمواعظ عن نصوص العهد القديم. لكن الأمر يتطلب تقديم تلك الأدوات، التي تُعد شرطًا مسبقا لتعمق موضوعي في المحتوى الثري للعهد القديم. وهذا لا يشمل فقط التفسيرات اللغوية والتاريخية التي لا غنى عنها لنصوص العهد القديم، التي يجب أن تجلب "للتعليق على الكتاب المقدس" قدر واف بقدر الإمكان، ولكن قبل أي شيء يشمل الأبحاث عن نوع معين، والدافع المادي والاهتمام الجوهري بإصحاحات العهد القديم، وذلك في إطار تصور عام للعهد القديم يحاول أن يفي بحقيقة أن العهد الجديد أعلن عن عيسى المسيح باعتباره هدفًا لفعل الرب في العهد القديم. ويقصد بهذا أن يكون العرض الذي قدمه "التعليق على العهد القديم" كاملًا رغم كل الإيجاز المقدم، وأن يحصل القارئ على كل المعلومات المطلوبة، لكي يسير معنا في طريق العمل التفسيري كله حتى بلوغ ذلك الهدف، الذي يمكن عنده اكتشاف المضامين الرئيسية لأقوال العهد القديم". تكشف هذه الجمل من المنشور الدعائي الطرق الجديدة التي خطيناها الآن في تفسير العهد القديم. ويتضح أن توجه علم العهد القديم إلى ما كلف به نحو بشارة الكنيسة تم التعبير عنها هنا على نحو فعال.

تعكس العروض التوضيحية لـ "لاهوت العهد القديم" وضع علم العهد القديم في ذلك العصر. وظهرت في نفس الوقت مباحث عن كيفية الاستعانة بالفهم اللاهوتي. وقد أشرنا بالفعل إلى أهمية عمل فالتر أيشرود (مبحث 93). وفي عام 1950 ظهر كتاب أوتو بروكش "لاهوت العهد القديم". لقد كان بروكش عالمًا مستقلًا، تظهر في مقدمة كتابه رغبة قوية نحو الفكر اللاهوتي الكتابي، وتحت عنوان "لاهوت التاريخ" يبدأ الكتاب بالجمل التالية: "اللاهوت كله علم مسيحي. والمسيح عيسى هو الشخصية الوحيدة التي نعرفها يتجسد فيها وحي الرب كاملًا. فالرب كائن في المسيح، والمسيح كائن في الرب، هذه العلاقة بين الرب والإنسان فريدة تمامًا في التاريخ. ولم تتكرر على أية صورة أخرى" (ص1). ما الفائدة من هذه التفسيرات الدوجماتية لكلام أسطوري محرف غير موثوق به تاريخيًا؟ وهل الهدف هو خلق صورة متناسقة لأفكار متضاربة وعقائد مشوهة اعتمادًا على كلام من نسج الخيال؟ ومعظم هؤلاء الكتاب مرتبطون ومتأثرون بالمؤسسة الدينية وعقيدتها وكلامهم يمكن تصنيفه على أنه محاولة لعقلنة "rationalization" عقيدة مملوءة بالتناقضات. لقد اقترب بروكش في كتاب "لاهوت العهد القديم" من التوافق في الرأي مع لاهوت الكنيسة القديمة والحركة الإصلاحية. وبالإضافة لذلك فهو يُعد عالم لاهوت في تاريخ الخلاص حاول النهوض بتاريخ الخلاص. والجزء الأول (أ) من الكتاب موجه كله للتاريخ أي: عصر الأنبياء القدماء وعصر الملوك ودولة الكنيسة. لكن كيف يتم تنفيذ مثل هذا التصور المسيحي والعرض المختصر لتاريخ الخلاص في الواقع؟ فيما يخص جملة "اللاهوت كله علم مسيحي" فإنها تثبت أن بروكش لم يجر بحثه انطلاقًا من فرضية أساسية، ولم يطبق البعد التاريخي بشكل منطقي أيضًا. وأما الجزء الثاني الرئيسي (ب) ينقسم إلى مجموعة عقائدية غير تاريخية من الإرث الفكري للعهد القديم تحت عنوان "عالم الأفكار". فالمشكلة واضحة، وسوف نسأل كيف حاولت الأبحاث الجديدة في "لاهوت العهد القديم" أن تجد طريقًا موضوعيًا في تصوراتها وخططها.

بينما قدم ته. ك. فريتسن رؤية علمية في مكان وسط بين اللاهوت الأنجلوساكسوني واللاهوت الناطق بالألمانية[1]، أما لودفيج كولر في كتابه "لاهوت العهد القديم" فقد استهوته رؤية صارمة ومقتضبة[2]. فالكتاب يعرض في إيجاز كيف نُظر إلى هذه المهمة؟، فكتب كولر في مقدمة الكتاب: " انطلاقًا من لاهوت العهد القديم نستطيع أن نحدد موقفنا من أي كتاب، عندما نعيد تركيب محتواه وموضوعه في سياق صحيح لرؤى وأفكار ومصطلحات العهد القديم السامية لاهوتيًا أو يمكن أن يكون كذلك بالفعل" (ص5). وطبقًا لذلك تعد "رؤى وأفكار ومصطلحات العهد القديم هي الموضوع الفعلي". ولن نعطي مزيدًا من التوضيح حول هذه المقدمة الاستهلالية الأساسية. ولكن نفتقد هنا إلى المنهج المناسب "للسياق الصحيح" المستهدف. وأُقحم القارئ في الدراسة ووجد ثلاث وحدات هي: 1- من الرب، 2- من الإنسان، 3- من المحاكمة والخلاص. ووفقًا لذلك تم ترتيب الرؤى والأفكار والمصطلحات من حيث الموضوع. وتساءل المرء في الوقت ذاته: كيف طُبق "المبدأ التاريخي"؟، فيأتي الفصل الرابع في الجزء الأول بعنوان "مجال (تاريخ) الرب" حيث من الضروري إضافة هوامش تبين الأخطاء المنهجية في المصطلحات والأفكار والنتائج في هذه الدراسات. فهنا على سبيل المثال يستعمل تعبير "تاريخ الرب" والمقصود هو تاريخ التصور الإنساني عن الرب أو ما يعرفه الإنسان عن الرب، ولكن الرب ووجوده مستقل عن التصور الإنساني (إلا في الديانات الوثنية والآلهة الإغريقية فهذه لها تاريخ) أما عند اليهود فلم يكونوا ينطقون باسم الرب ناهيك عن البحث في تاريخه. ونقرأ في المبحث رقم 18: "وحي الرب في العهد القديم لم يرد ولو لمرة واحدة متطابق

---

[1] L. Köhler, Altgestamentliche Theologie: ThK 8, 1936, S. 55 ff., 247 ff. und auf die Abhandlung: G. v. Kad, Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im Alten Testament: Verk, u, Frsdag. 1947/48, 1950, S. 190.

[2] Th.C. Vriezen, Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament, 1949 : Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 1957).

فكريًا، بل لحركة ممتدة وتدريجية لفترة طويلة في الماضي من حيث المكان والتاريخ. وهذا هو السبب أن هذه الرؤية ليست هي المناسبة بشكل منتظم، بل إنها رؤية تتعلق بالتاريخ أكثر منها بالوحي". وقد يكون كلام كولر مثار تعجب، خاصة أنه هو نفسه لم يتبع النهج التاريخي في كتابه. حيث أورد بعض الأفكار والمصطلحات التي تتعلق بالتدوين التاريخي في مواضع بارزة بعينها من عرضه الموجز، الأمر الذي يجب أن يتطابق مع الرؤية التاريخية. ووصف منحازًا التاريخ باعتباره "حدثًا للرب"، أما الجوهر الأساسي للكتاب فلم يخرج عن السياق العام. ولا تقلل هذه الاعتراضات النقدية من أهمية الرؤية الأصلية عند كولر، التي يجب تقييمها من ناحيتين. أولًا: كولر متقن للصيغ المقتضبة والقوية والصائبة. وسرعان ما تظهر طريقته الموجزة في التوضيح منذ الجمل الأولى: "إن الرب موجود، هذه الجملة هدية كبيرة من العهد القديم للبشرية. وجود الرب هو الشيء البديهي الكامل فيه، وهو مشروط وظاهر ولا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه أبدًا. وتعبيرات مثل:"قال الجاهل في قلبه لا يوجد إله!" (مزامير 14: 1؛ 53: 1 وكذلك تتكلم الجاهلات (أيوب 2: 10)؛ وقد أنكروا الرب وقالوا لن يعاقبنا ولن يصيبنا مكروه... (إرميا 5: 12)، هي تعبيرات من أناس جهلاء للغاية، لدرجة أنه يمكن تسميتهم وقحين وفاسدين. وهم يتكلموا هكذا، ليس لكي يتركوا الرب ذاته، وإنما لكي يهربوا من حكمه والارتباط بإرادته. فهم يشككون في تأثيره، الذي يجب التوجه إليه، لكنهم لا يشككون في وجوده. إنه إلحاد عملي يمارسه المذنب، وليس إلحادًا نظريًا، لم يعرفه العهد القديم قط" (ص1).

ثانيًا: يعود الفضل لكتاب كولر في إيضاحه للمصطلحات، مما أبرز المؤلف كما لو كان مؤلفًا لقاموس[1]. فدرس فترة من حياته علم معاني الكلمات صوتيًا واجتهد من أجل إدراك دقيق وموضوعي للتعبير العبري، وعبر عن هذه الأبحاث في "لاهوت العهد القديم". فنجد غالبًا ترتيبًا لتحليلات المصطلحات وتوضيح الكلمات في صفحات

[1] L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, 3. Aufl. 1953.

كاملة، فمن يبحث عن مضامين الكلمات العبرية وتوضيحات محددة بدقة لمصطلحات مثل "القربان" أو "الخطيئة"، سيجد معلومات صائبة عند كولر. وينطبق هنا أيضًا نقد جيمس بار المذكور في مبحث 101.

يمكن مقارنة كتاب "لاهوت العهد القديم" للودفيج كولر مع كتاب "لاهوت العهد القديم" لأدموند ياكوب (1955). وتظهر "الاعتبارات التاريخية والمنهجية " أكثر تباينًا في المقدمة. ومع ذلك سلك ياكوب نفس مسلك كولر من حيث الموضوع. فجمع في الجزء الأول "جوانب سمات إله العهد القديم" وجمع في الجزء الثاني (فعل الإله في العهد القديم) الأقوال الرئيسية في العهد القديم بشكل منهجي. ويحمل الجزء الثالث عنوان "دحض الانتصار النهائي للفعل الإلهي".

لكن ذروة هذا التوجه يعبر عنها كتاب جيرهارد فون راد عن "لاهوت العهد القديم" المكون من جزأين[1]. ولاقى هذا العمل صدى كبيرًا وشاملًا ليس فقط في أبحاث علم المؤسسات الدينية وتاريخ الموروث، وإنما في كل مجالات التخصص دوليًا. فالتصور وإطار العمل يتشاركان الجديد في كثير من النواحي. وتناول المشاكل المَطروحة للبحث بشكل موضوعي، وتوفير حلول واضحة لها. وسيُدرس ذلك تفصيلًا.

لنتوجه أولًا إلى بناء الجزء الأول من المجلد الأول، حيث تنقسم المادة إلى جزأين رئيسيين، هما: 1- الخطوط العريضةُ للتاريخ من حيث الثقة بيهوه والمؤسسات الدينية في إسرائيل، 2- لاهوت الموروثات التاريخية لبني إسرائيل. ويضع الجزء الأول وصفًا موجزًا عن: بدايات تاريخ بني إسرائيل، والأزمة الناشئة عن دخول الأرض، وأزمة بناء الدولة، ومحاولات إعادة البناء قبل السبي وتركيب الجماعة الحضاري بعد السبي، وكذلك وظيفة وقبول المقدس في إسرائيل. وهذا الوصف الموجز هو عرض مختصر للتاريخ، الذي أجرى فيه لاهوت العهد القديم أبحاثه ورؤاه. وبدأت في الجزء

---

[1] L. Köhler/W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testàmenti libros, 1953.

- G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I 4. Aufl. 1962; III 4. 1965.

الثانيُ الاعتبارات المنهجية الأولية، التي تمتد إلى موضوع لاهوت العهد القديم. ويعد ما تم تناوله في ص117 والصفحتين التاليتين ذو أهمية حاسمة لفهم الموضوع كله. وينبغي كشف ثلاثة تفسيرات أساسية فقط، وهي:

1- "إن الهدف الذي يسعى إليه اللاهوتي ليس هو العالم الروحي والديني لبني إسرائيل ومزاجهم النفسي بوجه عام، ولا عالم الإيمانُ، الذي لا يمكن أن يجمع فقط عن طريق الاستدلالات المستخلصة من وثائقهم، وإنما هو ما يقوله فقط بنو إسرائيل أنفسهم عن يهوه. ويجب أن ينشغل الباحث في اللاهوت بوجه خاص بشكل مباشر بالشواهد، أي بما يعرفه بنو إسرائيل أنفسهم عن يهوه، ويجب عليهم بلا شك أن يتعلموا أن يسألوا من وثيقة لوثيقة بشكل أدق مما هو موجود عن المقصد التبشيري" (ص117 والصفحة التالية). وبناء على ذلك ليس المطلوب وجود تاريخ للديانة وتاريخ للتدين، أو نظرة عامة موضوعية ومنظمة للبيئة الفكرية للعهد القديم، بل إن لاهوت العهد القديم يتعلق بشواهد ومعارف بني إسرائيل، "والغايات التبشيرية" في الموروثات.

2- ورغم ذلك يوجد الآن لاهوت العهد القديم يُطبق ويُستنطق بهذه الطريقة ومرتبط بصورة التاريخ المفككة في إطار البحث النقدي، الذي يقدم عملية التطور في تركيبات جديدة. وهذه الصورة من النقد التاريخي للتاريخ تصطدم بصورة تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس التي تقوم على الاعتراف والفخر. والبحث التاريخي يسعى إلى البحث عن حد أدنى من النقد الآمن، لكي تصل الصورة التبشيرية إلى حدها الأقصى لاهوتيًا" (ص120). لكن الصورة التبشيرية لا تتأسس أيضًا في التاريخ الواقعي ولا تختلق من محض الخيال" (ص120). ومع الاهتمام المستمر للمعارف ونتائج النقد التاريخي يجب على "لاهوت العهد القديم" أن يحترم أن بني إسرائيل يأتون بأقوالهم من طبقة عميقة من الخبرة التاريخية، التي لا يمكن تحقيقها باستعمال النقد التاريخي " (ص120). ويجب تناول وتوضيح الطريقة الخاصة، التي تنظر من خلالها عقيدة بني إسرائيل إلى الوقائع التاريخية. ويجب بشكل خاص إدراك أن: "بني إسرائيل لم يشيروا في شواهدهم التاريخية إلى العقيدة، بل إلى يهوه" (ص124).

3- كيف يمكن وفقًا للموضوع اللاهوتي تطوير البشارة التي أصبحت أدبًا في العهد القديم؟ هذا هو السؤال الرئيسي بالنسبة لفون راد. يصادف القارئ في هذا السياق رد الفعل المهم عن الفرق بين الفكر اليوناني وفكر العهد القديم، فمكتوب في صفحة 129: "انطلق بنو إسرائيل على ما يبدو من البداية إلى النهاية من الأولوية اللاهوتية المطلقة لحدث ما قبل "الكلمة". وواضح جلي الاختلاف الكامل لهذا الفكر عن الرغبة الهلينستية إلى إدراك عالمي للعالم، لأن الفكر اليوناني يسأل عن مبدأ طبيعي موحد للكون، والسؤال عن المبدأ، أي عن أصل كل الأشياء بعيد كل البعد عن الفكر العبري".

هذا الإثبات للأولوية اللاهوتية المطلقة لهذا الحدث قبل "الكلمة"، وكذلك طريقة الفهم اللاهوتي لفون راد كشفت المخطط اللاهوتي التاريخي "الوحي باعتباره تاريخًا". قارن: مجلد "الوحي كتاريخ" الذي أصدره فولفهارت باننبرج (البشارة والعقيدة، ملحق 1، 1961). ولا يمكن هنا تناول الإسهامات عن هذا الموضوع، لكن نشير إلى التفاعل النقدي من فريدريش ف. ميلدنبرجر عن "فعل الرب في الكلمة" (1964). وللأسف لم يكتشف فون راد بنفسه كيف يواجه النتائج اللاهوتية التاريخية لما يسمى "مدرسة باننبرج".

عرض فون راد في الجزء الرئيسي الثاني من المجلد الأول "لاهوت الموروث التاريخي لبني إسرائيل". وقد كان الإطار المحدد لذلك، هو "أن الفكر العبري هو فكر في الموروثات التاريخية، أي أنه مؤكد من حيث بنيه الموضوعية وتفسيره اللاهوتي الموروث، حيث تكون الأولوية للانتماء التاريخي عن الانتماء اللاهوتي الفكري" (ص129). وتم ترتيب مادة هذا الجزء في ثلاثة أقسام كبيرة تدور حول: لاهوت الأسفار الستة؛ مسح بني إسرائيل؛ بنو إسرائيل أمام يهوه، وفي القسم الأخير أضاف في العنوان عبارة "إجابة بني إسرائيل"، ثم تناول المزامير وأسفار الحكمة في العهد القديم.

يحمل المجلد الثاني من العمل كله عنوان "لاهوت الموروثات النبوية لبني إسرائيل". وينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية، القسم الأول يمهد للنبوة، ويتتبع القسم الثاني أسفار الأنبياء في العهد القديم من عاموس إلى الأبوكاليبتي، ويذكر القسم الثالث

المسائل الأساسية لفهم العهد القديم في ضوء تحقق العهد القديم. ويمكن توضيح أن بحث فون راد للنبوة هو أصغر وأنجح تصور للوعظ النبوي في العهد القديم في أيامنا. وقُدمت صورة شاملة سواء في التقدم في فهم أسفار الأنبياء في العهد القديم وكذلك في الإنجاز المبرر تاريخيا والمتدبر بحكمة في تاريخ الموروث، وهذه الصورة ليس لها مثال في دقته وشفافيته، واستوعبت الأبحاث حتى في التفاصيل وحملت معالمها اللاهوتية التي لا يمكن تغييرها. ونشير إلى أن "لاهوت الموروثات النبوية عند بني إسرائيل" أيضًا، مثل الكتاب كله معروض بكل موضوعية تركيبية تتسم بالمهارة، ويرتبط فيها النقد التاريخي بالفهم اللاهوتي ويفتح آفاقًا جديدة عديدة.

بينما لم يستطع أوتو بروكش في كتابه أن يؤكد صحة مبدأ "اللاهوت كله علم مسيحي"، وترك لودفيج كولر انطباعًا بأن العهد القديم كتاب مكتمل في ذاته، وتمكن من تسجيل الوعود الدالة على المستقبل باعتبارها مجرد ظواهر، فقد عرض فون راد المشكلة اللاهوتية الكتابية للعلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد. ويمكن هنا إبراز ثلاثة توضيحات أساسية، وهي:

1- أولًا وقبل أي شيء ميز طبيعة التقدم التي يمكن أن ينظر إليها في العهد القديم: "هكذا يوصف تاريخ الإيمان بيهوه من خلال وقفات جديدة، ومن خلال انتهاكات جديدة للقوانين الإلهية، ومن خلال بدايات جديدة تقدم مراحل جديدة من وجهة نظر تاريخ الموروث. ولكن بعد أن تأسست إسرائيل على ذلك، خافت من الإشارة إلى أعمال جديدة وأُعيدت مرة أخرى من تصورات قد تأقلمت فيها" (ص340). وهذا الخروج البارز وترحال شعب الرب عبر التاريخ المتحرك بأفعال وقوانين يهوه، ينعكس أيضًا في النبوة على النحو التالي: "الحضور العام للموروثات القديمة في مواعظ الأنبياء، فهذا الارتباط بالقديم، وإدخال القديم في الجديد من جهة، وربط ما كان يُنقل على أنه قديم وفُعل أمام الأنبياء، وبذلك فقط يمكن فهم حدث مقبول من الأساس، ونقول بشكل أدق: حدث توفيقي يلقى قبولًا" (ص325).

2- قاد الطريق والتنبؤ إلى العهد الجديد. هنا أعلنت الموروثات القديمة من إسرائيل عن اسم جديد. وادعى السيد المسيح ظهور النصوص القديمة في ذاتها كميراث قديم. "إن العهد الجديد الذي تقلص إلى انطباع أساسي جدًا تخلله حتى في أسفاره المتأخرة نبرة الدهشة عن ظهور شيء جديد تمامًا: إن مملكة الرب هنا. ونتج انطلاقًا من الحدث الجديد- البشارة بعيسى وموته وبعثه- فهم للعهد القديم، يختلف عن فهم يهودية الأحبار، وأيضًا عن فهم نصوص قمران بشكل أساسي. ولم نقرأ هذا فقط من جانب الشريعة المسيطرة، وإنما من جانب تاريخ الخلاص، وهذا يعني أن المرء قرأ في العهد القديم وحي الرب بظهور المسيح، وكانت الإشارة الكاملة إلى مجيء الرب، وبهذا كانت البوابة التي عَبَرَتْ إلى تفسير جديد تمامًا للعهد القديم" (ص349).

3- كيف تم هذا "التفسير الجديد كله"؟ تناول فون راد من جديد تفسير الأنماط، ولكنه أكد هذه المرة بشكل أقوى على تشابه الأحداث، أي علاقة تطابق بين أحداث العهد القديم وأحداث العهد الجديد" (ص350). وعندئذ تم قياس الأهمية الخاصة للحظة تصاعد الأحداث. وعلى أي حال فقد مارس شهود العهد الجديد حرية كبيرة في تناول وتفسير نصوص العهد القديم، وتعتبر بالمقابل "توافقية كاريزمية".

لا يمكن في هذا الموضع أن نتناول بالتفصيل نقد كتاب "لاهوت العهد القديم" لجيرهارد فون راد. إذا تغاضينا عن انتقاد كل شيء يسجل ويركب ويكرر الكلمات، فإن نقصًا جديرًا بالملاحظة سيلازم التفاعلات النقدية. ومثلما مورس نقد أساسي لاهوتي، فينعدم الفهم لفرضية تاريخ الشكل وتاريخ الموروث لكتاب فون راد. قارن فريدريش باومجرتل: جريدة الأدب اللاهوتي، العدد 86 (1961)،801. إذا طُرح سؤالان، فإنهما يشيران إلى: 1) فترة نشأة وتاريخ موروث اليهودية: ألا يمكن في هذا الموضع التثبت من وجود فجوة في بحث فون راد؟ ويشير هذا إلى2) مشكلة "تاريخ الموروث وتاريخ الخلاص": هل يوجد تاريخ الخلاص في أثر تاريخ الموروثات؟

إلى ماذا يشير "لاهوت العهد القديم" لجيرهارد فون راد؟ لقد كتب عن ذلك في صفحة 447: " إن ثمة هدفًا أبعد لمحاولتنا، ألا وهو "لاهوت الكتاب المقدس"، الذي لم يشهد تجاوزًا لثنائية لاهوت العهد القديم والعهد الجديد". وظهر في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني موضوع "لاهوت الكتاب المقدس"(1) أيضًا. والسؤال الآن هو: هل سيتم إيجاد طريق يمكن فيه التغلب على هذا الانقسام؟

103. تاريخ بني إسرائيل والعلاقة مع الرب

تم تقديم صورة جديدة لتاريخ بني إسرائيل في المبحث 100. وقد تأثرت هذه الصورة برؤى مارتن نوت وجون برايت، ولكن اكتشفت أساليب جديدة، تشير إلى إمكانيات ظهور تحولات تشكك فيما تم قبوله بقوة وعن تجربة. وتتعلق هذه التصورات المعلنة بالتاريخ المبكر لبني إسرائيل بوجه خاص. ويمكن توضيح ما حدث في العشر سنوات أو الاثنتا عشرة سنة الأخيرة فيما يلي.

يمكن الانطلاق من حقيقة أن الأبحاث الأثرية وأبحاث دراسة الأرض تشكل أساسًا جوهريًا لهذا التوجه. وقد استمر تأثير الاكتشافات، التي عُرضت في المبحث 94. وبلا شك فقد أحدث علماء اللاهوت الباحثون والمعلمون في مجال علم آثار الكتاب المقدس في الولايات المتحدة الأمريكية قفزة هائلة وقوة معرفية لدرجة أن نُصح الأوروبيون الراغبون التعلم في هذا المجال، أن يدرسوا في جامعات وكليات الولايات المتحدة ذات السمعة الحسنة، وإن أمكن الحصول على الدكتوراه من هناك. وينطبق هذا أيضًا على فقه اللغة العبرية. ويمكن اليوم ذكر كتاب كاثلين كينون "الكتاب المقدس في ضوء علم الآثار" (1980)، باعتباره إصدارًا توضيحيًا في مجال علم الآثار، وهو كتاب ينقل رؤية ونظرة عامة، ويظهر بوضوح أهمية الأبحاث الأثرية لمعرفة تاريخ

(1) R. de Vaux, A propos de la Théologie Biblique; ZAW 1956,S.225.

الكتاب المقدس. وتجب الإشارة في مجال دراسة الأرض إلى كتاب مارتن نوت "مقالات عن أرض الكتاب المقدس وعلم الآثار" (1971) وهو كتاب ضخم مكون من جزأين. وقُدم في هذا العمل الضخم دراسات عديدة تلخص الأعمال الحياتية لذلك الباحث في العهد القديم من مدينة بون والمتوفي في عام 1968 (ونشره هانس فالتر فولف). وتعد هذه الدراسات اكتشافًا ثريًا بالنسبة لبحث وعرض تاريخ بني إسرائيل. وأضفى يوهانان آهاروني معرفة بأرض الكتاب المقدس في دراسة جغرافية موجهة (يوهانان آهاروني "أرض الكتاب المقدس"، 1982). وقدمت في عام 1979 الأبحاث التالية عن تاريخ بني إسرائيل: جيورج فورر "تاريخ بني إسرائيل من البدايات حتى العصر الحاضر (1979 [2])؛ أنطونيوس هرمانوس يوسفوس جونيفيج "مختصر تاريخ بني إسرائيل" (1979 [3])؛ مانينج ميتسجر "مختصر تاريخ بني إسرائيل (1979 [2]). وظهر في عام 1978 الجزء الأول من كتاب "تاريخ الشعب اليهودي (تحرير حاييم هليل بن ساسون، وظهرت في عام 1980 الطبعة الثانية الموسعة لكتاب زيجفريد هرمان "تاريخ بني إسرائيل زمن العهد القديم" (1973). وتخص هذه الأعمال كلًا من فورر أو بن ساسون بأنهما فككا الإطار التاريخي التقليدي لبني إسرائيل الذي كان يضم اللاوت المسيحي بداخله. وإذا كان نوت قد حدد "نهاية بني إسرائيل" بتدمير (مملكة) إسرائيل، لكي يعطي مجالًا للبداية الساطعة للكنيسة المسيحية، فقد ختم جونيفيج مختصره بشمعون بار كوخبا، ومر بحث ميتسجر بالعصر الروماني، وهكذا عرض فورر وبن ساسون أزمة ومهمة ممتدة في أسس علم العهد القديم. ويجب اكتساب فهمًا جديدًا لتاريخ بني إسرائيل المستمر في اليهودية، وهذا الفهم متحرر من الأحكام التاريخية العقائدية المسبقة. ولا يمكن، بل ولا يجب، أن تؤثر كتابة التاريخ العاملة في ضوء علم دقيق فترة طويلة في تثبيت فكرة استبدالية لعلم توفيق العقيدة المسيحية، وهي فكرة أن الكنيسة المسيحية حلت محل إسرائيل وأخذت ميراث العهد القديم. لذلك يعد وصف زيجفريد هرمان بحثه "تاريخ بني إسرائيل في زمن العهد القديم" تحديدًا حكيمًا، حيث إنه بهذا التحديد يضع إطارًا محددًا بالشريعة.

وعلى خطى أبحاث ألبرشت آلت ومارتن نوت (قارن مبحث 100) سارت الأبحاث التاريخية لزيجفريد هرمان ومانينج ميتسجر. فقد اهتم هرمان بوجه خاص بتاريخ بني إسرائيل قبل الديانة الإسرائيلية، ودعم ميتسجر بحثه بنتائج علم آثار الشرق الأدنى، واتبع الملامح الرئيسية لرؤية معلمه مارتن نوت. وفيما يتعلق بكل مرحلة في تاريخ بني إسرائيل صار المطلوب نظرة أدق. وذلك على النحو التالي:

1- فيما يتعلق بعصر الآباء لا شك أن ألبرشت آلت قد جعل من "إله الآباء"[1] موضوعاً للبحث في علم العهد القديم. وقد ظهر منذ ذلك الحين العديد من الدراسات التي تناولت بالبحث والمناقشة تاريخ وديانة ومكان وأشكال حياة آباء إسرائيل. وقد شكلت على وجه الخصوص تاريخية الآباء والبداية الزمنية المحتملة لوجودهم -ولا تزال تشكل- موضوعاً للبحث والأسئلة.

تبرز من بين العديد من الدراسات الحديثة: دراسة هورست سيباس عن "الآب الأول لإسرائيل" (1966)؛ ودراسة هانس هيرش عن "إله الآباء"، أرشيف أبحاث الشرق (1966) 21 ص 56-58؛ ودراسة هلموت فايدمان حول "الآباء وديانتهم في ضوء البحث منذ يوليوس فلهاوزن (1968)؛ ودراسة فرانك مور كروس حول "الأساطير الكنعانية والملاحم العبرية (1937)؛ ودراسة رولاند دى فو عن "تاريخ بني اسرائيل " الجزء الأول (1971)؛ ودراسة يوسف هينينجر عن "مناطق وأشكال حياة الساميين الأوائل" (1968)؛ وعمل روبرت مارتن أكارد عن "واقع إبراهيم" (1969)؛ ودراسة توماس لامك تومسون عن "تاريخية حكايات عصر الآباء (1974).

وإذا ما كانت الآراء تختلف حول مدى تاريخية الحكايات من عصر الآباء وبداياتها الزمنية، فيبدو أن هناك إجماعاً نسبياً يتشكل فيما يتعلق بديانة الآباء. وفي هذا الشأن كانت الأبحاث تناقش كثيراً هذه الازدواجية الظاهرة في موروث الكتاب المقدس؛ فمن ناحية يُعتقد أن أجداد اسرائيل قدسوا 'آلهة غريبة' (كما في سفر يشوع

---

[1] A. Alt, Der Gott der Väter; Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953; 1968^{4}, 1-78.

24: 2، 14 والتالية؛ سفر التكوين 35: 2 والفقرتين التاليتين) ومن ناحية أخرى يُعتقد أنه حدث اندماج بين يهوه و"إله الآباء" (كما في سفر الخروج 3: 6، 16). والحكم فيما يخص هذه الازدواجية كالتالي: "بالتأكيد حدث اندماج بين آلهة الآباء هذه وبين يهوه -فإله ابراهيم هو عينه إله موسى- إلا أن هذا الاتحاد حدث في مرحلة متأخرة. ويبدو أنه كان لإبراهيم وإسحق ويعقوب ثلاثة آلهة مختلفة كانت تعبد من قبائل مختلفة أيضًا، وبعد أن اتحدت هذه المجموعات القبلية البدوية مكونة بني اسرائيل ذي الاثنتا عشرة قبيلة بعد التوطين ذابت دياناتها في ديانة يهوه المشتركة بينهم. ولذلك لم يعد العهد القديم يعرف الآلهة المختلفة المستقلة للآباء، حيث اتحدت هذه الآلهة سويًا وأصبحت تَصِفُ بأسمائها المختلفة دائمًا إله بني اسرائيل "يهوه"[1]. وناقش آلت في أبحاثه مسألة اللفظ الدقيق لأسماء آلهة الآباء. مما لفت الانتباه أيضًا إلى الديانة القديمة للأشوريين التي يوجد بها مسميات مشابهة مثل "إله أبي أو أبينا"، وأن هذه المسميات تصف آلهة شخصية "يؤمن بها شخص أو أسرة بهدف الحماية، ويتوجهون إليها بالدعاء والرجاء والابتهالات". (هانس هيرش). وللمزيد عن الأسماء الأصلية للآلهة التقليدية عند الآباء قارن سفر التكوين 31: 42، 53؛ 49: 24؛ المزامير 132: 2، 5 وأخريات. ولا يوجد حتى الآن رأي موحد حول معاني هذه الأسماء. ولكن من الواضح أن 'آلهة الآباء' هذه لم تكن مرتبطة بمكان (مقدس) معين على عكس المسميات الأخرى التي كانت ترتبط بأماكن معينة تعكس العلاقات المكانية في هذه البقعة الحضارية. لقد كانت آلهة متجولة ومتنقلة تركز بشكل أكبر على العلاقة مع الجماعة والقيادة بين الإله والإنسان أو بين الآلهة ودائرة عُبادها (ألبرشت آلت). وعلى كل الأحوال فإن مرحلة ما قبل التاريخ لآلهة الآباء تمثل أحداث ومصائر اتحاد القبائل لإسرائيل، فيما بعد- تكون أشكال الحياة الأولى التي ترجع الى فترة البداوة والترحال. كما يزداد اتفاق الأبحاث حول حدوث اتحاد بين آلهة القبائل والمناطق في

[1] W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 1979^3, 19; vgl. 1982^4, 18.

بادئ الأمر، ثم بين آلهة الآباء ويهوه إله بني إسرائيل، وذلك خلال فترة التلاقي بين تقاليد القبائل البدوية والإيمان بيهوه إبان تشكل بني إسرائيل. لقد أدمج الإيمان بيهوه داخله ديانة الكنعانيين بأماكن عبادتها، وكذلك الاتحاد الذي تم سابقًا بين آلهة القبائل والمناطق. وتبرز إشكاليات ضخمة لعلم لاهوت العهد القديم من خلال إعادة تركيب الأحداث التاريخية، وتاريخ الدين في فترة ما قبل التاريخ، والتاريخ المبكر لبني إسرائيل؛ وهي الإشكاليات التي لم تلق دائمًا الاهتمام اللازم وسط زحمة تفاصيل البحث العلمي.

2- اكتسب علم كتابة تاريخ العهد القديم مناحٍ جديدة في بحث مسألة إقامة "بني إسرائيل" في مصر، وكذلك مسألة الخروج والأحداث التي وقعت في سيناء. وقد أوضحنا في المبحث 100 كيف حاول زيجفريد هيرمان صياغة تصورات أكثر وضوحًا حول إقامة بني إسرائيل في مصر. وظهرت معالم أكثر دقة في تاريخ بني إسرائيل في عصر العهد القديم بالإعلان عن دراسة "إقامة بني إسرائيل في مصر" (سلسلة دراسات الكتاب المقدس بمدينة شتوتجارت، العدد 42، 1970). ولكن يجب ما يلي: "يجب وضع الأحداث نفسها في إطار زمني محدد لتاريخ الشرق القديم، يؤكده موروث الكتاب المقدس في تفاصيل كثيرة. وما عايشه هؤلاء الساميون الزاحفون إلى مصر في هجرة القبائل الآرامية كان حلقة على هامش تاريخ العالم، ولم تذكره الوثائق الرسمية للممالك الكبرى. لكن اكتشف بنو إسرائيل هناك أهم نقطة انطلاق لوجودهم باعتبارهم شعبا يقوده الإله يهوه. وقد ساد هذا الربط بين الرؤية التاريخية واللاهوتية في التركيب القائم على أفكار خاصة لسفر الخروج، تستند إلى موروث تاريخ الأنساب والتاريخ العائلي الموروث في سفر التكوين"[1]. لم يكن لدى هرمان شك في ارتباط معارف أساسية بكل مرحلة للأحداث في مصر، وبصفة خاصة تلك المعارف الدائرة حول شخصية موسى التي ترسخت في حدث الخروج. فالنصوص الأساسية الموروثة من موسى باعتباره قائدًا أثناء الخروج وعبور الصحراء، وباعتباره أيضًا شاهدًا

(1) S. Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten: Stuttgarter Bibelstudien 42, 1970, 93f.

لظهور الرب وإعلان أسماء الرب، قد حظيت بثقة أكبر مما كان معتادًا حتي ذلك الحين. وحظيت في هذا السياق النصوص الموروثة من قادش بتقدير كبير، لأن الواحة الصحراوية الكبيرة وفرت مجموعة من المقومات المناسبة لإقامة أطول، وكذلك كانت نقطة الانطلاق والانتقال نحو الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية. وهكذا تشير الموروثات التوراتية عن فترة الصحراء إلى "منطقة قادش الكبيرة". ولا يمكن استبعاد أن موسى قد لعب دورًا خاصًا عندئذ بصفته قائدًا معترفًا به للخروج. وذلك بالمقارنة مع اتجاه تفتيت نقد الموروث في تاريخ بني إسرائيل من قبل مارتن نوت (1981 [9])، ويظهر في كتاب هرمان تقارب تاريخي أكثر ثباتًا مع مفاهيم أكثر إحكامًا عن الإقامة في مصر وعن موسى وعن الإقامة في الصحراء (قادش).

ظلت في كل الأبحاث عن تاريخ بني إسرائيل الإجابة غير واضحة على السؤال عن المكان في سيناء (حوريب) وعن مضمون أهمية الأحداث في "جبل الرب". ويمكن أن يكون مضمونه بأي حال من الأحوال محتمل تاريخيًا، وأن اسم "يهوه" (من التاريخ السابق لمدين والقينيين) قد أُعلن هناك وتم الإخبار بوصايا هذا الرب.

قارن أيضا: أرنست يني "القاموس اللاهوتي للعهد القديم"، الجزء الأول (1971)، 701-707؛ وهربرت باردفل هوفمان "كتاب تذكاري لوليام فوكسويل ألبرايت (1971)، 283-289؛ وفرانك مور كروس "الأساطير الكنعانية والملاحم العبرية" (1973)، 60 والصفحتين التاليتين؛ وأنطونيوس هرمانوس يوسفوس جونيفيج "موسى في مدين"، مجلة اللاهوت والكنيسة، العدد61 (1964) 1-9؛ وهينينج هايدى "قابيل - أول عابد ليهوه (1965)؛ وفريدريش باوجرتل "الدين في التاريخ والحاضر[2] " الجزء الرابع، 1113-1115؛ وفرنر هانس شميت "الوصية الأولى" (1969)؛ وفالتر تسيمرلى "مختصر لاهوت العهد القديم (1972).

وفيما يتعلق بإشكالية تاريخ الدين فإنه من المهم بوجه خاص السؤال: عما إذا كان ممكنًا التعرف على سمات ديانة بني إسرائيل في أحداث سيناء أو إعادة الاستدلال على بنائها. لقد علق فلهاوزن على هذا ساخرًا بقوله: "ليس هناك فرق إذا كان التوحيد قد

عثر عليه في مصر، حيث لا يمكن إيجاده، أو بشكل أكثر عقلانية أنه أتى من السماء"[1]. لكن كيف الأمر مع توحيد "أخناتون"؟ هل "التوحيد" مصطلح مناسب رغم اختلافات تاريخ الدين؟ ومرة أخرى: أين تكمن سمة الإيمان بالرب الذي يشير في العهد القديم دومًا إلى الوحي في سيناء؟ نوجه الانتباه إلى أول وصيتين بشكل ملح. "بالنسبة للوصية الأولى ووصية حظر الصور فإنهما يبرهنان إلى أنه لم نستطع إيجاد أي تشابه حقيقي (أو مثل أعلى) في الشرق القديم حتى ذلك الحين. وقد كان يوجد العديد من الاتجاهات التوحيدية، لكن في العادة تمت ممارسة التوفيق من ديانات مختلفة. وهكذا لا يمكن إثبات أي نقل تاريخي للوصية الأولى والثانية. وقد ظل أصلهما مجهولًا. وأنهما صيغتا في إسرائيل لاحقًا. ولذلك كان الشيء الأكثر احتمالا هو: أن عبادة الرب تصبح مؤثرة ونافذة المفعول؛ لأنه لا يمكن التفكير في مرحلة كانت توجد فيها آلهة أخرى لها مكانة مساوية بجانب يهوه بغض النظر عن الظواهر الفردية، أو أن يهوه لم يكن مرتبطًا بآلهة أخرى، وذلك لأن فهم الرب عند إسرائيل يقوى في الوصية الأولى (والثانية) بنفس القدر، ويمكن أن تعكسها الجملة التالية: تظهر خصوصية الإيمان بيهوه ككل، مع عكس بعض التبريرات. ويظهر التمام كله في أشخاص بعينها"[2].

تظهر الإجابة في البحث اليهودي على السؤال عن سمة إيمان بني إسرائيل كما يلي: "من أين جاء اسم يهوه، تظل الحقيقة الواضحة أن هذا هو التجديد الديني الأساسي، وأن الإيمان التوحيدي يكشف عن ظاهرة إسرائيلية خاصة، ولم يسهم هذا التوحيد بشيء عملي في العالم الوثني. وهذا التوحيد يختلف عن عبادة قبائل الآباء التي كانت توحيدية، وهذا يعني التوجه إلى إله واحد، دون نفي وجود آلهة أخرى. ومع ذلك يستند التوحيد على رؤية أحادية، سواء يظهر فيها يهوه كإله كوني عالمي أو كإله قومي. ف "العهد" لم يعد معاهدة مع شعب الله المختار؛ بل يشمل الآن رسالة اجتماعية وأخلاقية متطورة، وتمثل الوصايا العشر محور تركيزها. ورغم سيطرة تصور التطور في بحث الكتاب المقدس فإن التوحيد لا يظهر كمنتج لتصورات لاهوتية لاحقة (أفراهام

---

[1] J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1958[9], 31 Anm. 1.

[2] W.H. Schmidt, Alttestamentliche Religionsgeschichte: VuF 14, 1969, 7.

مالامات، في: تاريخ الشعب اليهودي، الجزء الأول، تحقيق حايم هليل بن ساسون، 1978، 58). ويبقى السؤال عما إذا كان التوحيد هو تسمية وصيغة مناسبة لما هو مقصود ولا تزال قائمة. يستشهد مارتن بوبر في مقدمة كتابه "دراسة عن موسى" بتعبير باول يورك فون فارتنبورج، والذي تلقاه بشكل إيجابي: "اعتبر أنه من المرغوب غض النظر عن كل التصنيفات التالية: وحدة الوجود، التوحيد، الإيمان بالله، تصور الكون كجزء من الرب. فهي ليس لها في ذاتها قيمة دينية، بل هي شكلية فقط وذات تحديد كمي، وهي تعكس تصورًا عن العالم، وليس تصورًا عن الرب، وتشكل ملامح من السلوك الفكري فقط وعرضًا شكليًا أيضًا. ويصل الأمر إلى موضوع هذه التسميات الشكلية بالنسبة للحظة الدينية وبالنسبة للمعرفة التاريخية أيضا" (مارتن بوبر، الأعمال الكاملة الجزء الثاني، كتابات عن الكتاب المقدس، 1964، 14).

3- حول استيلاء القبائل الإسرائيلية على الأرض أعطى مانفريد فايبرت في النقاش العلمي الحديث تقريرا مفيدًا، في: أبحاث عن ديانة وأدب العهد القديم والعهد الجديد، العدد 92، (1967). ظهرت هذه العملية التاريخية للاستيلاء على الأرض في أبحاث ألبرشت آلت ومارتن نوت باعتبارها حدثًا فرديا لقبائل وجماعات كبيرة تسللت بسبب تغير المراعي في الأرض المتحضرة وثبتت أقدامها بالتدريج. وهكذا عرضت مدرسة ألبرايت صورة متماسكة ومتسقة في الإجمال. ويتجه التصور أيضًا في كتب رولاند دى فو وأغلب علماء آثار إسرائيل المعاصرين إلى استخلاص خط أساسي موثوق تاريخيًا من مجموعة النصوص الموروثة واعتبارها محددًا. وفي ظل التلقي الجزئي لأعمال آلت ونوت ومع تقارب واضح لمدرسة ألبرايت عرض أفراهام مالامات الأحداث التاريخية كما يلي: "يجب علينا..أن نعترف بفرضية التوراة، وهو أنه سبق استيلاء بني إسرائيل النهائي لأرض كنعان مرحلة أطول من البداوة خضع فيها بنو إسرائيل إلى عملية من الدمج القومي. وتوجد في التوراة إشارات غامضة إلى مراكز عديدة لعبت دورًا مهمًا في تطور بني إسرائيل، وأولها فنوئيل (بالقرب من مصب يبوق في عبر الأردن) أو وفقًا لرواية أخرى "بيت إيل" حيث يعقوب، البطل الأسطوري لاتحاد القبائل، وحظى باسم إسرائيل (التكوين 32: 29 والفقرتين التاليتين، و35: 10 والفقرتين التاليتين؛ هوشع 12: 5)؛

وشكيم. وقد اشترى يعقوب قطعة أرض وأسس مذبحًا و"دعاه الرب إيل إله إسرائيل ʔêl ʔêloh yiłərâʔêl" (التكوين 33: 18-20). وكانت النهاية في قادش برنيع شمال شرق سيناء، وتسمى أيضًا عين مشفاط. إننا نتحدث هنا عن تسميات عقدية قانونية، حيث تجمعت القبائل الإسرائيلية للهجوم على كنعان ... يكشف موروث التوراة تقلصًا في السياق القومي لبني إسرائيل، من حالة وحدة القبائل في بداية تاريخها وأثناء الاستيلاء على الأرض حتى مرحلة التفتت في عصر القضاة. لكن هذا لا يعبر بالضرورة عن اتجاه كتابة التاريخ اللاحقة، وعلى العكس هنا ينعكس الموقف الحيادي للانتقال من البداوة التي يجد فيها الفرد أو جماعة صغيرة الأمان من خلال الاتحاد في كيان جماعي أكبر، إلى مرحلة الاستقرار التي تميل فيها الروابط القبلية والعائلية إلى الانحلال"[1]. ويرى مالامات وجوب الحماية من مخاطر الرؤية الأصولية عند التقدير الإيجابي لموروث التوراة. و"تسللت بلا شك بعض المحسنات الخرافية والإضافات الخاطئة تاريخيًا اللاحقة إلى نص التوراة، وهي ما أثبتتها الأبحاث النقدية بغض النظر عن الآراء اللاهوتية المتأخرة وتحرير النصوص الموجهة عقديًا. وبإدراك أن موروث التوراة يحوي مواد قديمة وحديثة بنفس المقدار، نريد أن نتخذ موقفًا جدليًا في الفقرات التالية عند تناول مصادر التوراة، وذلك على العكس من المناهج الأحادية المتطرفة الموصوفة حتى الآن"[2]. وتعد هذه الأقوال مميزة في نواحي عديدة. فهي تبحث وتسعى إلى توازن ليس متناغمًا، بل في "موقف جدلي" يقر بشيء ويتلقى الآخر- جزئيًا-. وتعتبر بوجه خاص أبحاث ألت ونوت 'طرقًا أحادية ذات نزعة متطرفة'، لأنها لم تثبت وحدة القبائل في بداية تاريخ بني إسرائيل، بل رأت أن وحدة القبائل تكونت في زمن متأخر، بتأسيس "اتحاد (محل الخلاف) القبائل المقدس". ووفقًا لذلك يعد مميزًا تجنب التباين والتفتت التاريخي الصادر من الأبحاث في تاريخ الموروث، والموجودة في طريقة الملاحظة النقدية الجديدة القائمة على الوحدة، ومن الناحية المنهجية يجب تفسير هذا 'الموقف الجدلي' بشكل أدق وتبريره من خلال النصوص.

---

[1] A. Malmat, in: Geschichte des jüdischen Volkes I, ed. H.H. Ben-Sasson, 1978, 38f.

[2] A.a.0. S.39.

4- تم تناول المشكلات المقدمة في موضوعات "اتحاد القبائل المقدس" و"الحرب المقدسة" في علم العهد القديم في الستينيات بمغزى التباين الحاد (رودولف سمند) أو الرفض القاطع (جيورج فورر). ويمكن قراءة تقارير مناسبة عن هذا في المبحث 100. ويكون مناسباً الآن بأنه تجب ملاحظة ومواصلة عرض الجدل، ويجب الاهتمام بمراعاة الدقة الاصطلاحية أن مارتن نوت مهد في دراسته الأساسية لصيغة "نظام القبائل الاثنتي عشرة لبني إسرائيل"[1]، وأن التشابه الإسلامي في مصطلح "الحرب المقدسة"[2] لا يناسب فعلاً موروثات العهد القديم[3]، بل يجب الحديث عن "حرب يهوه". وبينما يظهر في كتاب مارتن نوت "تاريخ إسرائيل" حرب يهوه كمؤسسة لاتحاد القبائل الاثنتي عشرة، فتناول رودولف سميند بحث 'علاقة كلا الشيئين غير الواضحة' بشكل نقدي[4]. وتأرجح منذ ذلك الحين كلا الشيئين فيما يخص المقومات والأسس. لكن ماذا حدث منذ رفض جيورج فورر الحماسي لفكرة اتحاد القبائل المقدس؟[5].

صدرت بعض الأبحاث المهمة عن موضوع "اتحاد القبائل المقدس"، بغض النظر عن تناوله في الأبحاث عن "تاريخ بني إسرائيل". ويمكن ذكر العناوين التالية: ج. شميت "اجتماع شكيم" (1964)، ودنيس جون مكارثي "عهد العهد القديم"(1972)؛ وروبرت مارتن أكارد "عرض للاهوت والفلسفة، العدد 100 (1968) 88-102؛ ورودولف سميند "مسألة اتحاد القبائل المقدس الإسرائيلي القديم"، مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد 31 (1971) 623-630؛ وأوتو بشلي "اتحاد القبائل المقدس في العهد القديم" (1977)؛ وكورنليس هندريك يان دى جيوس "مجلة علم العهد القديم ، العدد 84"

---

[1] M. Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels: BWANT IV, 1, 1930

[2] مصطلح الحرب المقدسة أي الحرب التي تدار من قبل إله مصطلح كتابي ورد في سفر يشوع عند محاولة الاستيلاء على أرض كنعان وصار منذ ذلك متداولا في التراث الديني الإسرائيلي ثم اليهودي فالنصراني ، ولا يوجد مثل هذا المصطلح في الدين الإسلامي ، وما ورد في القرآن عن الجهاد يختلف اختلافا جذريا عن المفهوم الكتابي لأن الجهاد لا يدعو إلى الحرب باسم الله. (المترجم)

[3] G. v. Rad, Der Heilige Krieg im Alten Israel, 1951; 1969^{5}.

[4] انظر: R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, 1963; 1966^{2}.

[5] G. Fohrer, Altes Testament – 'Amphiktyonie' und -Bund; ZAWBeih 115, 1969, 84-119.

(1972) 383 والتالية؛ ورونالد دى فو "تاريخ إسرائيل القديمة- الجزء الثاني" (1973) 19 والصفحتين التاليتين؛ وهلجا فايبرت "العهد القديم ، العدد 23 (1973) 76-89.

اشتعل النقد الحاد الذي مارسه فورر مع بعض الباحثين. ومع ذلك استمر العمل بنفس القدر بالمصطلح الذي أصدره نوت، دون التمسك بالأسس والنتائج المؤسسية واسعة المدى (أنطونيوس هرمانوس يوسفوس جونيفيج) أو تم عرض مصطلح "اتحاد القبائل المقدس"، وتم حفظ مؤسسة اتحاد القبائل الاثنتا عشرة (أوتو بشلي). وفي هذه السياقات فمن الجدير بالنصح حذف مصطلح "اتحاد القبائل المقدس" المستمد من اليونانية. ولكن ما لا يمكن استبعاده بأي حال هو الإشارة إلى 'نظام' مشهود في بيئة بني إسرائيل لاتحاد القبائل الاثنتا عشرة (التكوين 22: 20 والفقرتين التاليتين؛ 36: 10 والفقرتين التاليتين؛ 25: 13 والفقرتين التاليتين). وبواسطة العهد **Bund**، المعاهدة **Vertrag**، اتحدت قبائل ومجموعات قبلية فردية لتشكل اتحادًا. وعندئذ يمكن تصور أن الاتحاد قد تلقى نظامه الحياتي انطلاقًا من مكان تنسيقي محوري، وفي مكان مقدس محوري أيضًا. وعلى أي حال فقد نتجت مشاكل عديدة، ولا يمكن توضيحها بالنسبة لاتحاد القبائل الاثنتي عشرة لإسرائيل. وتجب عندئذ مراعاة وإدراك أنه يجب فصل عهد القبائل وعهد يهوه عن بعضهما بدقة. فعهد القبائل كان وفقًا لجوهره تنظيمًا جماعيًا توافقيًا قائمًا على الاتفاق، ويمكن مقارنة أساسه مع وثائق المعاهدات في الشرق القديم[1]. وفي العصر ما قبل إسرائيل لم يعد ممكنًا تحديد سواء إذا كان، وإلى أي مدى كان إله مثل "بعل بريت" المذكور في سفر القضاة 8: 33 و 9: 4 إلهًا حاميًا لعهد القبائل أو أنه توافق ملائم. وعلى أي حال برز "عهد يهوه" عن هذا. وسيتم لاحقًا عرض أشياء تقريبية عن ذلك. ومثلما ظهرت عند نوت تظهر صعوبة أخرى عند الانطلاق من وجود مكان مقدس مركزي في اتحاد القبائل الاثنتي عشرة، فلا تظهر من الموروثات القديمة أي علاقة يمكن وضع المطالبة فيها بمكان مقدس مركزي (إذا كان موجودًا حقًا) مع حقيقة وجود

---

[1] ومع ذلك ، يلاحظ أن مصطلح " العهد" في العهد القديم لم يستعمل لتشكيل اتحاد القبائل.

أماكن مقدسة كبيرة مختلفة. فهل يمكن إعادة إسقاط المطالبة بمكان موجه إلى أورشليم في سفر التثنية إلى العصر المبكر؟ وهل من الصائب أن شكيم كانت في البداية مكان التأسيس المركزي لعهد القبائل الاثني عشرة؟ هل يمكن إبراز حدث تاريخي (تأسيس اتحاد "إسرائيل") انطلاقاً من سفر يشوع 24 المتشكل من الفهم الإيماني اللاحق المتفاعل لاهوتياً بقوة؟ وعندما تتداخل الموروثات الطقوسية في هذا السفر، فهل يمكن أن يكون استكمال شيء مثل تلك الطقوس الأولى ثابتة تاريخياً في شكيم؟ وتظل أسئلة عديدة مفتوحة بلا إجابة فيما يخص اتحاد القبائل الاثني عشرة. لكن السؤال: ماذا كانت إسرائيل أصلًا في عصر ما قبل الدولة؟ ربما لا تزال الإجابة الأنسب هي شكل "نظام" اتحاد القبائل الاثني عشرة كنظام حياتي سياسي أولي. وكما يرى رولاند دى فو يمكن افتراض انعكاس ظروف التنظيم السياسي في العصر المبكر. وإذا أمكن افتراض اتحاد القبائل بوصفه نظاماً جماعياً قبل الدولة، فيشكل "الشعب" و"الدولة" ظواهر ثانوية. ويجب أن تصبح هذه الحقيقة ذات وزن حاسم للرؤية العامة لتاريخ بني إسرائيل. وأصبح من الواضح في السنوات الأخيرة أن اتحاد القبائل الاثني عشرة يمكن فهمه باعتباره حاملًا لمورثات عديدة ومتنوعة من الزمن المبكر، وأنه يجب عمل حساب لهذه الموروثات المتنوعة الإشارات إلى قبائل وجماعات قبلية وأماكن مقدسة وناقلي الموروثات المختلفين. لكن إذا كان الأمر كذلك، فيعود السؤال مرة أخرى: كيف وبأي شروط يتضح إدراك الوعي المطبوع الحامل وفرة موروثات شاملة؟ هل كان حقًا نظاماً سياسياً ألغى الاتجاهات التوحيدية وجمع الموروثات المسهبة المختلفة؟ كيف يمكن توضيح هذه العملية من ناحية تاريخ الموروث؟ أين وكيف حدث توحيد الموروثات المختلفة؟، ففي كل الرؤى العلمية، سواء كانت عن "اتحاد القبائل المقدس" أو في ظل نفي قاطع لاتحاد القبائل الاثنتا عشرة، يبقى عنصر الاضطراب المركزي الكبير لا يمكن إبرازه في المجال الفاصل بين البحث التاريخي وبحث تاريخ الموروث. وبالتالي يمكن مراعاة أن كل أبحاث التاريخ المبكر لإسرائيل لها طابع الافتراضات. وكما يشهد العهد القديم فيجب التعبير في هذه

الناحية عن كتب "تاريخ بني إسرائيل" بشكل أوضح عبر درجة احتمالية الأحكام والتراكيب، وأن تأسيس تركيب تاريخي مؤسس تاريخيًا يعد مخاطرة جريئة وإشكالية ويطالب (بوضوح أو بغموض) في تركيبات افتراضية بتقديم فهم حقيقي للتاريخ، بالإضافة إلى تاريخ الكتاب المقدس. وعن هذه الأفكار الأساسية، قارن المبحث 100.

لنعود إلى نتيجة الأبحاث التاريخية وتاريخ الموروث في العقد الأخير، حيث اتضح فيها ما يلي: "بلا شك يمكن فهم اتحاد القبائل الاثني عشرة بوصفه حاملًا لموروثات عديدة ومتنوعة. وتعد الأبحاث عن حرب يهوه مثالًا معبرًا عن ذلك، وتفاعلت مع فرضية أن "الحرب المقدسة" كانت مُؤَسَسة في "اتحاد القبائل المقدس".

> مراجع حديثة حول موضوع "حرب يهوه": فريتس شتولتس "يهوه وحروب إسرائيل" (1972)؛ ومانفريد فايبرت "الحرب المقدسة في إسرائيل وأشور"، مجلة علم العهد القديم ، العدد 84 (1984) 460-493؛ وهانس هاينريش شميد "الحرب المقدسة وسلام الرب في العهد القديم: عالم الشرق القديم في لاهوت العهد القديم (1974) 91-120،

إن الطريقة التي شن بها بنو إسرائيل حروبهم لها تشابهات معروفة في الشرق القديم وبوجه خاص من أشور (مانفريد فايبرت). وتخبر مصادر كثيرة من الشرق القديم أن الآلهة تتدخل في الصراع لصالح عُبّادها وأن الفضل يعود إليها في التغلب على الأعداء والنصر. ورغم ذلك هناك خصوصيات اكتشفها جيرهارد فون راد، وهي تكمن في سلبية جديرة بالملاحظة وهي الانضمام للجيش، المدعو إليه الإسرائيليون. وما يمكن اكتشافه هنا "كنظرية" لحرب يهوه مع بنية لاهوتية، يحتاج إلى تناول تفصيلي فيما يتعلق بالجذور والدوافع، خاصة عندما تنطبق التصورات عن أصل "يوم يهوه" في العهد القديم[1].

---

[1] قارن: G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, 1980^7, 129ff.

في السنوات الماضية توصلت الأبحاث العامة عن حرب يهوه في سياق الأخبار من الشرق القديم عن تدخل الآلهة في أحداث الصراع إلى نتائج ومعارف مهمة. لكن المشكلة الخاصة تظهر فيما يخص إدراج حرب يهوه لاتحاد القبائل الاثنتي عشرة. ولا سيما أن فريتس شتولتس شكك من الأساس في "الحرب المقدسة" كنظام مقدس في إسرائيل القديمة. وأظهر مارتن نوت وفون راد فصل الأعمال الحربية للقبائل وائتلافات القبائل عن عنصر الوحدة لكل بني إسرائيل بصورة تدريجية. وفي نفس الوقت يطرح السؤال نفسه، أي ردود أفعال على افتراض اتحاد القبائل. هل من المتصور أن هذا الاتحاد يقوم بعمل مشترك في حالة الحرب، سواء في حالة تهديد قبيلة أو مجموعة قبائل؟ هل من المتصور أن عهد القبائل لم ينص في أسس معاهداته على مجال المساعدة المتبادلة؟ أو هل ينبغي وضع هذا الأساس التعاقدي (الأصلي) في الحسبان، الذي إنهار وتفكك بعد ذلك بسبب أنانية القبائل ومجموعات القبائل؟ بهذه الأسئلة لا يجب بأي حال أن يرتبط ادعاء "نظام الحرب المقدسة". وبدلًا من ذلك يجب إدراك أي أهمية تحظى بها التلقائية في موروثات الحروب القديمة لإسرائيل. لقد مهدت هذه الظاهرة الاجتماعية "للنظام" بلا شك وبلا تردد وبشكل محدد تفسير العهد القديم. ومن تلك الناحية هناك حاجة ملحة لتصحيح وتجسيد العلاقات الظاهرة في الموروثات.

5- تحركت باستمرار الأبحاث باتجاه دراسة تاريخ وشكل عبادة إسرائيل. واستطاع هانس يوآخيم كراوس في كتابه "عبادة الرب في إسرائيل" (1962 [2]) أن يرسم صورة مكتملة نسبيًا عن تاريخ العبادة في إسرائيل، مشيرًا إلى أبحاث مارتن نوت وجيرهارد فون راد عن اتحاد القبائل الاثنتي عشرة واتفاقها الطقوسي. لكن أعمال النقد الأدبي وتاريخ الشكل في العشرين عامًا الأخيرة حرمت التراكيب الجريئة لحد ما من النص الأساسي، وأجرت ترتيبات جديدة ومهدت لأبحاث فردية فرعية. ولأنه تجب العودة إلى المراجع الخاصة عن المزامير، فنشير هنا أولًا إلى بحث عبادة العيد في إسرائيل.

عن قضية الشكل الأصلي وعلم أشكال عيد الفصح- والفطير- ظهرت أبحاث جديدة في عام 1970، وهي:

> دراسة بيتر لاف عن "احتفال الفصح في إسرائيل - دراسة في ضوء النقد الأدبي وتاريخ المورث" (1970)؛ ودراسة هربرت هاج عن "من عيد الفصح القديم إلى عيد الفصح الجديد- تاريخ ولاهوت عيد الفصح (1971)؛ وبحث أوتمار كيل حول "الموقف الحياتي لعيد الفصح قبل موسى..."، مجلة علم العهد القديم، العدد 84 (1972) 414-434؛ وبحث جون وليام ماكاي عن "تاريخ عيد الفصح ودلالته"، مجلة علم العهد القديم، العدد 84 (1972)، 435-447؛ ودراسة إكارت أوتو عن "العهد- عيد الفصح في الجلجال"، رسالة دكتوراه، هامبورج (1973)؛ ودراسة يورن هالبي عن: الفصح في تقويم الأعياد، تركيب ونشأة وبرنامج سفر التثنية 16: 1-8، مجلة العهد القديم، العدد 87 (1975)، 147-168؛ وبحث يورن هالبي حول "اعتبارات تتعلق بأصل وجوهر عيد الفطير"، مجلة العهد القديم، العدد 87 (1975)، 324-346؛ ودراسة راينر شميت عن "الخروج وعيد الفصح- سياقهما في العهد القديم (1975).

تعد دراسة ليون روست حول "تغير المراعي وتقويم الأعياد الإسرائيلي القديم"، مجلة جمعية فلسطين الألمانية، العدد 66(1943) 205 والصفحتين التاليتين، ذات أهمية كبيرة للفهم الأساسي لعيد الفصح- الفطير. وقامت بعض الأبحاث المذكورة على أطروحات روست. وذكر بيتر لاف ما يلي: "قبل الترحال إلى المراعي الصيفية، أي إلى أرض الحضارة، وهو ما حدث في الربيع، اجتمعت العشائر المختلفة لقبيلة أو عدة قبائل في ليلة بدرية بعد بداية الربيع في مكان غير محدد بالتقريب، لكي تمارس فريضة لها طابع كارثي موجه ضد 'المُهلك'، شبح الصحراء المتجول في الليل، لكي يدافع عن نفسه بالدم، لكن لم يتمكن من ضرب أحد عند مغادرة منطقة نفوذه" (156 والتالية). لقد فهم أوتمار كيل الحديث في الخروج 12: 23 عن 'المهلك' بمعنى أن الأمر لا يدور أساسًا حول السبب الدقيق، بل بشكل عام حول الإشارة إلى السلطة أو القوى، التي سببت ذبول النباتات والأمراض والعطش وإقفار المناطق. عندئذ ينبغي أن يحمي الدم على عتبة الخيام ساكنيها من أن تصيبهم عملية الإبادة.(426). لقد فسر

كيل "Pesaħ " في سفر الملوك الأول 18: 26 كفعل له معنى "وثب" أو" قفز". وهكذا يمكن أن يسمى بالفطرة "Pesaħ يثب من البيت" من القفز الهمجي للأشباح وبعد ذلك إلى الطقوس التي سعى بها المرء حماية نفسه منه" (433). ويجب الانطلاق من أن طقوس الرعاة الرحل لا ترتبط بمكان مقدس، ولا يقوم بها الكهنة، وإنما يترأسها رؤساء العشائر. ولم يكن الفصح في الأصل عيدًا للتضحية ولم يكن أيضًا تضحية بأول مولود (قارن الخروج 13: 2 والفقرتين التاليتين؛ 34: 19 والتالية)، وإنما كان طقس دم كارثي يحوي الدفاع والحماية ضد القوى المهلكة والمدمرة. وتم بحث تاريخ هذا الطقس البدائي وكيف أصبح في الأرض المتحضرة في ظل المقومات الجديدة لطقس الاحتفال الإسرائيلي. وينطبق هذا أيضًا على عنصر الفطير في احتفال الربيع. وتوصل يورن هالبي في إسهاماته إلى النتيجة التالية: "عيد الفطير لم يكن من حيث أصله وجوهره عيدًا للفلاحين، بل كان يخص يهوه. ومن ثم أصبح عيدًا للفلاحين. ونشأ كرد فعل لديانة يهوه التي استقرت في الحياة. وكل عام في الربيع، قبل أن يشرع المرء في الحصاد السنوي، يُعيد هذا العيد الزراعي في الأرض الزراعية إلى بداية تاريخ الخلاص كشرط لمناسبته" (343). وكان يُؤكل خبز العام غير المختمر. وتوحد الطقسان المختلفان تمامًا بالتدريج في عيد الفصح- الفطير. ويكشف سفر التثنية عن تطابق العنصرين، وأن الفصح يتم في مساء اليوم السابع لعيد الفطير. (16: 3 والتالية). ولكن ربما طور بنو إسرائيل عيد الفطير من عيد الفصح (يورن هالبي).

لقد أصبح الأمر أكثر هدوءًا في الصراع حول مضمون وتاريخ عيد الخريف الإسرائيلي. وقد تم تقديم ومناقشة كل الأدلة المؤيدة والمعارضة لتبني عيد اعتلاء يهوه للعرش (قارن مبحث 97). وفيما يخص المضمون الفعلي لعيد الأسابيع، وعيد القراءة وعيد المظال، فقد اكتسب تصورًا واضحًا في العقود الأخيرة. وتعد الأعمال الدقيقة التالية مهمة، وهي دراسة أرنست كوتش، ... في "نهاية العام". عن تاريخ عيد الخريف الإسرائيلي في سفر الخروج 23: 16، مجلة علم العهد القديم، العدد 83 (1971)، 15-21. ويظهر بوضوح أن تاريخ عيد الخريف الإسرائيلي في "نهاية العام" (الخروج 23: 16؛

34: 22) يتعارض بشكل قاطع مع نظرية باول فولتس وزيجموند موفينكل بأن عيد المظال كان في بداية عيد رأس السنة. وبدلًا من ذلك كان عيد الخريف الإسرائيلي في الأساس عيدًا للحصاد. وكان يُحتفل به كختام لأعمال العام، وحدث في زمن متأخر سبب للتحول بأن العيد صار في بداية العام الجديد، وهذا السبب هو أنه بدءًا من السبي فصاعدًا ارتبط العيد ببدر الشهر السابع وأُعلن اليوم الأول في هذا الشهر كيوم رأس السنة (قارن اللاويين 23: 24؛ العدد 29: 1 والفقرتين التاليتين؛ نحميا 8: 2). ووفقًا لذلك تثار باستمرار في بحث العبادة في العهد القديم مسألة المنظور التاريخي وتجب أن يكون التساؤل بشكل متباين عن المواعيد التي تشترطها محتويات محددة بدقة في أماكن عبادة.

لا يزال المبدأ المنهجي المستمر ذو المكانة الرفيعة على الفرد ينطبق بصفة خاصة على عبادة بني إسرائيل. وعلى أي حال يقدم علم الظاهريات [الفينومينولوجيا] وعناصر الأنماط الموحدة دافعًا لمقارنة نقدية. ولا يمكن ولا يجب تعميم الأحداث والظواهر الخاصة بالمجتمع الديني في عمليات العبادة في إسرائيل بشكل واسع- مثلًا باقتراض وجود عيد العهد. وهذه هي الخاصية الواجب تصنيفها بدقة من حيث الزمان والمكان. ومع ذلك يجب إثبات تأكيدات النقد الأدبي وتاريخ تحرير النص من خلال نصوص. وقد تم تعقب أثر وتركيب 'موروثات قديمة' في بحث تاريخ عبادة بني إسرائيل بصورة متفائلة وراغبة في الاكتشاف. كما سيتضح تفصيلًا في المبحث 104. وقد حدث في العقدين الأخيرين تحول في علم العهد القديم، والذي أثر في كل مجالات البحث.

6- إذا كان الحديث عن أصول عقيدة وعلاقة الرب ببني إسرائيل ، إذًا ستتم الإشارة باستمرار إلى الإشارة التاريخية في كل نصوص الكتاب المقدس. لقد دفع السؤال كيف يمكن إدراك وتقييم وفهم هذه الإشارة التاريخية في العهد القديم أبحاثًا كثيرة يجب الإشارة إليها أولًا.

دراسة برتيل ألبريكتسون حول "التاريخ والآلهة" (1967)؛ ودراسة رودولف سيمند عن "عناصر التفكير التاريخي في العهد القديم (1968)؛ودراسة جون ويلش

"زمن وحدث" (1969)، وبحث كلاوس فيسترمان عن "الفهم التاريخي للعهد القديم- في كتاب تذكاري عن جيرهارد فون راد" (1971) 611-619، وبحث نورمان والكر بورتيوس عن "العهد القديم والتاريخ"، حولية معهد اللاهوت السويدي 8 (1970/1)، 21-77، وبحث مانفريد فايبرت عن "قضايا الوعي التاريخي الإسرائيلي"، العهد القديم 23 (1973) 415-442.

في الغالب يتم الاقتباس عن المؤرخ إدوارد ماير قوله: " لا نجد أدبًا تاريخيًا حقيقيًا أُنجز بشكل كامل في الحضارة الأوروبية وحضارات الشرق الأدنى القديم إلا عند الإسرائيليين واليونان فقط. فالإسرائيليون تمتعوا بمكانة خاصة بين كل الشعوب المتحضرة في الشرق، لأنهم نشأوا في زمن مبكر وأبدعوا إبداعات مهمة للغاية، وذلك قبل قرن من الأديب هسيود (إدوارد ماير "تاريخ العصر القديم"، 1953 [3]؛ 1963 [6]، 227). ويعتقد ماير بوجه خاص أنه في عصر ازدهار المملكة اليهودية تمت كتابة التاريخ الحقيقي. وأثر التقدير الكبير لكتابة تاريخ العهد القديم في تحديد سمات الإيمان بيهوه بالتدريج. وقد تتبعنا هذا الحدث بالانطلاق من السؤال الخاص عن "تاريخ الخلاص"، الذي يتم مناقشته بالارتباط مع مشاكل لاهوت الكتاب المقدس (قارن المبحث 105).

ينبغي البدء بتحديد "المذهب التاريخي اللاهوتي"، ففي فهمنا المعاصر للتاريخ فإنه يسعى إلى بناء الإيمان على أساس التاريخ، كما هو الحال في المذهب التاريخي العام، الذي يوضح الحاضر تاريخيًا. لقد قوبل المذهب التاريخي اللاهوتي الترحاب في كل مكان قريب من المؤسسات الأصولية القائمة على ("حقائق الخلاص") حيث تمكنت من حيازة الأدلة والبراهين لصالحها. وهكذا سار علم العهد القديم الذي يبحث التاريخ بدقة جنبًا إلى جنب مع مبادئ الإيمان الأصولية في تناغم واضح. كما تمكن علم الآثار من إثبات صحة الكتاب المقدس في مواضع عدة، وأمكن إسقاط صورة التاريخ الشاملة مباشرة في عالم الإيمان كأصل من أصوله. وحتى اليوم في العصر الذي نظن أنفسنا فيه نبتعد عن المذهب التاريخي يتضح أهمية " الاستفادة من المساحات الصغيرة" التي تبرهن على الاستمرارية بحكم الأمر الواقع. إن معرفة الأحكام وإبداعات التركيب التاريخي تخطيء في تقديرها لأهمية

"الجوهر الخاص للتاريخ" الذي حكم عليه راينهارد فيترام بقوله:"إن التاريخ له بعد يمنع توغلنا، وتظهر لي المسلمات الكبرى في الماضي دومًا مثل شلالات متجمدة، تبقينا على مسافة بعيدة من الوقوف على حياة الصور الجامدة"(1). وسمى أرنست بلوخ التاريخ "مادة الكّلة". ولكن هل لا يستطيع التاريخ أن ينقل رؤية ويثير الاهتمام، وربما يبرر "الإيمان" من مسافة بعيدة؟، ألا يستطيع أن يقوم بعرض حي، عرض مسرحي، يمكن دفعه وإثارته وملاحظته أيضًا بدون غضب أو تحيز؟ نتذكر كلمات هاينريش إيفالد التالية: "نقف باعتبارنا مجرد مشاهدين من بعيد ونسمح بمرور العرض المسرحي الكبير كله علينا بهدوء من خلال كل تطوراته وحلوله حتى الختام النهائي ..."(2).

"التاريخ" هو شيء مبهم، خاصة عندما يتم تناول المطالبة الفردية بنبرة لاهوتية مثل تجسد الصفات الإلهية كسمات لبني إسرائيل وعقيدة الكّاب المقدس، وذلك على عكس الديانات الشرقية القديمة الأسيرة في فكر الحركة الدائرية. وقد عرض برتيل ألبريكتسون بوجه خاص أن مثل هذا "الإيمان التاريخي" يشتكي خطأً التفرد نفسه. وتظهر شهادات من العالم الأشوري البابلي على تدخل الآلهة في مسار التاريخ وتحكمها المبرر والمصاحب للظروف الحياتية. وبالتالي تم رفض التصور الأساسي أن بني إسرائيل العهد القديم نتعارض تاريخيًا مع ديانات البيئة المحيطة المرتبطة بالعالم الطبيعي، أو أن الإيمان التاريخي في العهد القديم في شكل أفقي يُعد مبدئيًا نمطًا فكريًا أسطوريًا ساخرًا في التعبيرات الحياتية الدينية في الشرق القديم. ويبدو المخرج هنا صعبًا جدًا للتفريق بالمعنى العددي بين تدخل إله واحد في بني إسرائيل (مثلًا في سفر الخروج) وتدخل الآلهة الكثيرة في العالم التاريخي الآشوري البابلي. وتنطلق تلك المحاولات التوضيحية غالبًا من رؤية مفادها أن تاريخ الكّاب المقدس له طابع الوحي، أي يُعتبر التاريخ وحيًا، أو أن هذه المحاولات التوضيحية تقود إلى هذه الرؤية.

---

(1) R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 1958, 15.

(2) H. Ewald, Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel I,4.

يتسق "لاهوت العهد القديم" مع "التاريخ" فيما يتعلق بتناول مصطلح كلمة الرب في العهد القديم. وبالتالي أكد فالتر تسيمرلي "أن الخروج من مصر لم يحدث بدون كلمة الرب المصاحبة"[1]. والأهم من ذلك هو أن لودفيج كولر العالم المتخصص استطاع أن يوضح ذلك قائلًا: "مصطلح التاريخ لا يلعب دورًا مهمًا. فالتاريخ يبحث وراء الماضي، والماضي هو ما يفقد فعاليته. وبهذا المغزى لا يعرف الفكر العبري الماضي أو التاريخ. فالوعود الممنوحة للآباء اعتبرتها الأجيال اللاحقة تسري عليها (وهذا خطأ) وإلا ما كانوا ليحكوا قصة الخروج من مصر في احتفال الفصح"[2]. ووفقًا لرأي كولر فإن ما حدث ليس شيئًا ماضيًا، وإنما شيء حاضر. فالماضي والحاضر باستمرار فعل إلهي واحد لا يتجزأ. و"بالنسبة للفكر العبري يعد هذا التحلل من الماضي والتاريخ واقع حيوي تستمر به الحياة". فالتاريخ ليس بعدًا زمنيًا ولذا رُفض الفهم الأساسي الحديث للتاريخ الذي يقوم به المؤرخ عند التعامل مع نصوص الكتاب المقدس. وفي نفس الوقت ثمة إلحاح على دراسة طريقة التصور الخاصة في العهد القديم لما نسميه "التاريخ".

طُرح التساؤل عن المكافيء العبري لكلمة "تاريخ". من هنا جاء الاهتمام بالمصطلحات التالية: ا) المصطلح العبري **dâvâr** لا يمكن ترجمته فقط "كلمة"، وإنما أيضا "فعل"، "حادث"، "حدث" (قارن: التكوين 15: 1)؛ ب) **tôlədôt**: في مصطلح "تتابع الأجيال" أو "سلالة" يمكن أن يحوي معنى "تاريخ النشأة" (التكوين 2، 4)؛ ج) **ʔês'âh** في حدث ما تحقق وتصبح شكل وتحقيق "نصيحة" أو "خطة" يهوه، (إشعيا 5: 19؛ 19: 17؛ 28: 29)؛ د) **pâʔâl**ما حدث في "التاريخ" هو "عمل" يهوه ، و"تأثيره" (إشعيا 5: 12؛ المزامير 95: 9). قبل كل شيء يكشف المصطلحان الأخيران بوضوح أن التاريخ هو "حدث إلهي" (لودفيج كولر)، وأن يهوه وحده فاعل مهم وجدير بالذكر. هذا هو الوضع عند بني إسرائيل، لذلك فمن الضروري التساؤل عما إذا

---

[1] W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1972, 19.

[2] L. Koehler, Der hebräische Mensch, 1953, 126.

كان من الموضوعي والمجدي أن نخاطب المحتوى الأساس للعهد القديم بمصطلح "تاريخ"، وعما إذا كان لا يجب الحديث عن يهوه في تاريخ أعماله. فيهوه وحده هو فاعل ومحتوى العهد القديم. ويجب التأكد من ذلك باستمرار وحفظه بشكل منطقي، عندما لا يتجه علم العهد القديم إلى موضوع مجال مناسب للاصطلاح العام ومتأثر بالتصورات الحديثة عن التاريخ وإمكانيات مقارنته (قارن عن هذا المبحث 105). وهكذا لا يكمن كل ما يمكن عرضه عن موضوعات "الاستمرارية" و"عدم الاستمرارية" وخاصة "المحاصصة" في أنواع تقييمية في فلسفة التاريخ أو لاهوت التاريخ، وإنما في أقوال جديدة مؤهلة عن تحكم رب إسرائيل وتأثيره. فـ"التاريخ حدث، والتاريخ يعني أن زمنًا ما لا يشبه زمنًا آخر. وحركة الرب في التاريخ ليست على وتيرة واحدة، وإنما حركة ديناميكية حية"(1).

هكذا فإن "التاريخ"، و"السمة" التي يروج لها كثيرًا في إسرائيل وعلاقتها مع الرب، ليس موضوعًا مهمًا للبحث في حد ذاته وليس في صورة ترتيبية واضحة، بل "عمل يهوه "الذي لا يمكن إلا التعليق عليه من خلال البحث التاريخي، وجعله ملموسًا، وذا صلة بالمعنى الحاضر. وبهذا تشهد عمليات التلقي الواجب بحثها من منظور تاريخ الموروث في العهد القديم. لكن يجب مواصلة تتبع هذه التصورات التي أثارها بوجه خاص لودفيج كولر، لأهميتها الكبيرة في الربط بين "التاريخ" و"اللاهوت" في العهد القديم، الذي ظهر بشكل أوضح ومبرر مؤخرًا في ضوء علاقة إسرائيل بالإله. ولا يمكن عدم التعمق في القضايا الأساسية "للاهوت الكتاب المقدس" (المبحث 105)، لأن اللاهوت في العهد القديم يُستدعى باستمرار لكي يصحح مصطلح التاريخ المقدم من العلوم التاريخية والواجب إدراكه بعناية، ويعدله ويهدمه. ولا تزال تنطبق القاعدة الأساسية أن يتم استدعاء مناهج من خلال موضوع واجب تناوله ولا يتم تحديدها من خلال مبادئ منهجية بعيدة عن الموضوع. ولا تفي النزعة العلمية للبحث التاريخي بالخضوع لمبدأ الالتزام بالمناهج. وبطبيعة الحال سوف يُعبر علم العهد القديم عن رأيه

---

(1) M. Buber, Werke II, 945.

تجاه التخصصات التاريخية الأخرى في السمات المشابهة ومعها، لكنه سوف يناقش باستمرار الشروط والسياقات المناسبة لعمله، لأن التاريخ لا يعني في فهمه الذاتي للعهد القديم الابتعاد والحيادية والنسبية. وهذا ما يمكن أن يعنيه اليوم أيضًا. لكن هناك الطريقة الأخرى للمواجهة التاريخية، وهي تلك المعتمدة على التلقي التاريخي للعهد القديم، وتتجه إلى الحاضر والمستقبل القريب ولا يتم تحقيق نواياها الفردية "كبنية لاهوتية فوقية". وبدلًا من ذلك، لا يبقى تاريخ العهد القديم كثيرًا كأقوال أو أخبار متجمدة في الماضي بقوة الرب المؤثر فيه، بل يكون بداية أحداث مستقبلية جديدة. لكن هذا لا يعني أنه يمكن جمع عناصر العهد القديم تحت مسمى "التاريخ باعتباره ظهورًا إلهيا"[1]. فتلك التحديدات للظواهر الدينية لا تفي بسمات العهد القديم. ويمكن اكتشاف وعرض العملية الداخلية للموروث، وهي حدث الكلمة المؤثرة في التاريخ للارتباط بالحاضر، عندما يكون ذلك ضروريًا لتوضيح طبيعة علاقة إسرائيل بالرب. ويجب أن يظل واضحًا هنا إذا كان، وإلى أي مدى، يمكن اكتشاف البنية الحوارية؟[2]. وعلى أي حال عندما يجب ذكر سمات إيمان بني إسرائيل بالرب يرتبط الفهم التاريخي الواضح بالاستبعاد المعلن في الوصية الأولى، لكن في الارتباط مع المطالبة بعدم إمكانية الإدراك التصويري والفكري ليهوه، التي تتحدث عنها الوصية الثانية. ومَنْ يرسم صورة تاريخية يثبت تأثير رب بني إسرائيل ويجعله موضوعيًا.

لقد أصبح الحديث عن تلك السياقات باعتبارها تعني "وقائع تاريخية" محل تساؤل. هل واجهت إسرائيل في تاريخها 'وقائع' وموضوعات تعبر عن خبرة تاريخية؟ وهل هذه "الوقائع" حقيقية بشكل يقيني حاسم؟ ومن أين جاء استشراف الموضوعية في حدث غير واضح؟، بل لا يزال مستقبليًا حسب العهد القديم؟ إن الأسئلة المتعلقة

---

[1] M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 1953, 149ff.

[2] خصوصا أن م. بوبر قد أشار مرارا إلى سمات الحوار من التاريخ ، قارن أيضا:

A. Neher, L'Essence du Prophetisrne, 1955; »L'histoire est faire de certe cooperation de Dieu et des hornrnes. Mais c'est une histoire *dialoguee* « (121).

بكتابة التاريخ تتصادم مع تلك الأصولية التي تحمل افتراضات عن العالم. لذا يجب البحث في العهد القديم عما يتطابق مع ما قاله أرنست بلوخ: "...اكتشاف المستقبل في الماضي، تلك هي فلسفة التاريخ" [1]. كيف يمكن للمنطلقات اللاهوتية أن تدلل على الأحداث التاريخية المتشابهة؟ فاليهودية والمسيحية انطلاقًا من مصادرهما ونصوصهما هما في الأساس أشكال إيمانية موجهة إلى المستقبل. فكيف يمكن تطبيق تلك الخاصية عند الحديث عن 'التاريخ'؟ ماذا يعني أن القوة الدافعة للوعد بالمستقبل تخترق الأعمال التاريخية الأقدم في إسرائيل؟

> هذه التصورات يمكن أن تقود الطريق إلى ما أشار إليه ليستسك كالكوفسكي في كتابه عن "حاضر الأسطورة" (1973) بقوله: "فهم التاريخ كشيء مفيد أو فهمه ببساطة يعني أن الأحداث يمكن أن تشير إما إلى شيء يعد كنظام للتاريخ مرتبط بغرض أو إلى شيء لا يعد هدفًا، ولكن دعوة الإنسان في التاريخ. ولا يفهم الحدث التاريخي من خلال فهم دوافع المشاركين فيه. فهذا الفهم الأخير ليس شرطًا ضروريًا أو كافيًا لفهم الحدث كجزء من التاريخ"(45). "بهذا لا يتضح مغزى الحدث في شروطه...، وإنما في أن الحدث يمكن أن يشير إلى هدف، وتحرك إليه العملية التاريخية... أو إلى تعيين شخص، وهو ما يصبح حيويًا في التاريخ. ويتطلب الهدف بالمعنى الصارم للكلمة، وهذا يعني وفقًا لخطة واعية للرؤية التاريخية"... (45 والتالية). ما قد تم التمهيد له بالنسبة لفهم التاريخ يؤثر على السؤال عن الفهم الذاتي للتعبيرات الحياتية التاريخية.

لا يمكن القول إن مغزى الحدث يتطور ويظهر دائمًا في سياق إطاره العام. فقد أظهر تاريخ بحث النقد التاريخي في العهد القديم بطرق متعددة كم كانت هناك تقديرات مخطئة وتطورات خاطئة أثارها هذا الفهم الأساسي الإجرائي التقويمي. ويجب في البداية أن تسأل النصوص نفسها إلى أي هدف تتجه، وأي سر وظيفي (انتقائي) يمكن اكتشافه فيها- كما يخدم التاريخ الحياة (فريدريش نيتشه).

---

[1] E. Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 1951, 474.

تم إخراج التصورات المتعلقة بعملية التقرير البحثي المجرد بوعي تام. ومن يقرأ باهتمام الإصدارات عن إشارة التاريخ إلى العقيدة في العهد القديم، يصادف حدوداً وصعوبات لا يمكن غض الطرف عنها، عندما تُعرى تأكيدات المنهج التاريخي والفينومينولوجيا الوصفية والمعرفة العقدية. ولا يمكن فصل فهم التاريخ العام واللاهوتي الذي يتتبع الفهم الذاتي في العهد القديم للتاريخ عن بعضهما البعض، حتى وإن لم يشيرا إلى بعضهما البعض بمبادئ صارمة. وفي هذا الموضع يتحرك الكل. وسوف نواصل تدبر التأثيرات في المبحث 105.

7- في الفهم الأساسي للعهد القديم يُنظر إلى علاقة بني إسرائيل بالرب باعتبارها عهداً بين يهوه وشعبه. ويميز كتاب فالتر أيشهورت عن "لاهوت العهد القديم" هذا العنصر المحدد سواء في البنية الكلية للاهوت أو في تفاصيله[1]. فالتصميم ككل هو تصميم من أجل لاهوت عهد، ويمكن أن يشير إلى الموروث العقائدي عن "عهد الرب" أو لاهوت عهد. ولتقوية هذا الفهم الأساسي يُنظر إلى مصطلح العهد كتسمية لاهوتية كتابية للعلاقة بين بني إسرائيل والرب في اللاهوت النظامي الحديث. لكن هل يمكن حقًا بالنسبة للعهد القديم أن يكون مصطلح العهد محدداً لكل الأسفار؟ ظهرت على الفور اعتراضات نقدية من جانب لودفيج كولر على كتاب "لاهوت العهد القديم" لفالتر أيشهورت، ركزت على أن: "مصطلح العهد ليس له أي معنى أساسي عند الأنبياء.

فسفر عاموس لا يعرف هذه الكلمة مطلقًا (1: 9 يتحدث عن العلاقة بين أهل صور وأهل أدوم)؛ وسفر هوشع يعرف هذا في موضعين (6: 7؛ 8: 1)، لكنه لم يعبر عنه بشكل حاسم؛ وسفر إشعيا لا يعرف شيئاً عن العهد بين الرب وبني إسرائيل؛ وسفر ميخا ليس به هذه الكلمة على الإطلاق. كان يمكن أن يتردد صدى هذا المصطلح لو قرأ هؤلاء الأنبياء شيئاً عن كتاب أيشهورت ... كيف استطاع التحدث دوماً عن يهوه باعتباره إله عهد، في حين لم ترد ولو تسمية واحدة على ما نذكر ليهوه العهد، وإنما كل

[1] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, 1968^{8}; II/III, 1974^{7}.

أسماء الإلوهية المستعملة والشائعة تبتعد عن أشكال العهد؟"[1] وهكذا عُرضت بوضوح مشاكل "العهد". وأصاب نقد كولر أيضًا أرتور فايزر، الذي يعتبر "العهد" "صيغة لأيديولوجية التاريخ" و"عيد العهد" عقيدة محورية ومحددة لكل شيء في إسرائيل.

في تلك الأثناء طُرح فهم ي. بجريش لمصطلح: bərît/ عهد[2]. لقد أشار إلى أن المقصود دائمًا علاقة ارتباط بين عنصر يتمتع بالقوة وعنصر آخر أقل في قوته. وبهذا استُبعد التصور عن العهد كونه معاهدة أو حلف لطرفين في نفس المستوى، وظهر العهد كمبادرة من جانب واحد.

منذ ذلك الحين تم تناول موضوع العهد في إصدارات كثيرة وبطرق متعددة.انظر: دراسة نوربرت لوفينك عن"الوعد بالأرض كقسم"(1967)، ودراسة ل. برليت عن "لاهوت العهد في العهد القديم" (1969)، ودراسة هانس بيتر مولر حول "نشأة وتراكيب الأخرويات في العهد القديم"، ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 109، 1969)، وبحث فالتر تسيمرلي حول "تدبر عن العهد- في: كتاب تذكاري عن فالتر أيشهورت" (1970)، 171-190، ودراسة أرنست كوتش عن "الوعد والقانون"،ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 131 (1972)، قارن أيضًا: مجلة لاهوت العهد القديم، العدد 1(1971)، 339-352، ودراسة أرنست كوتش/ودنيس جون مكارثي، في: "قضايا خلافية في العهد القديم" (1974)، 71 والصفحتين التاليتين، ودراسة موشيه فاينفيلد عن "قاموس لاهوت العهد الجديد والقديم"، المجلد 1، 781-808، وبحث فالتر أيشهورت في "المجلة اللاهوتية (بازل)، العدد 30" (1974)، 193-206.

تبنى لودفيج كولر في كتابه "لاهوت العهد القديم" تفسير بجريش لمفهوم العهد. فعندما تظهر كلمة bərît في العهد القديم يجب دومًا أن ندرك أن: "الرب وحده هو من ينطلق منه هذا الاتفاق. ويعني ذلك أن الرب قطع عهدًا مع شخص ما، لكن لا يعني أبدًا أن الرب وشخص ما قد قطعا عهدًا"[3]. عندئذ يشير "العهد" إلى الشعب،

---

(1) ThR 7, 1935, 272f.

(2) J. Begrich, Berit: ZAW 60, 1944, 1-11.

(3) L. Koehler, Theologie des Alten Testaments, 1953^3, 45.

وليس إلى فرد (48)؛ فالشعب ’كيان مفتوح‘، وهذا يعني أن العلاقة تنمو وتملأ كل المساحات (54). وأشار جيرهارد فون راد أيضًا في كتابه "لاهوت العهد القديم" بشكل منطقي إلى العنصر الذي بدأه بجريش، من أن bərît / عهد هو علاقة بين طرفين غير متكافئين. لكن أكد في الأساس أن كلمة "Bund/عهد" هي فقط استدعاء للكلمة العبرية bərît / عهد، ويمكن أن تكون بمعنى اتفاق، أي اتفاق طقسي، ويمكن أن تميز أيضًا العلاقة المجتمعية المدشنة بين طرفين"[1]. وفيما يتعلق بالنقاش اللاحق المهم فمن المفترض انطلاقه من أن bərît / عهد يميز علاقة الجماعة الممنوحة من يهوه. واكتسب مصطلح العهد المفهوم بهذه الطريقة في كتاب فون راد معنى مزدوجًا: أولًا- يجب الانطلاق من أن هذا العهد يعد عهد الرب من جهة، ووحي قانون الرب إلى بني إسرائيل من جهة أخرى يرتبطان مع بعضهما البعض بشكل وثيق، لدرجة أن "القانون" يوجد في ظلال "العهد" تمامًا، ويمكن أن يعبر عن إرادة الخلاص ليهوه و"نظام العهد". ومثلما أوضح فون راد فإن هذه الإشارة المتبادلة يمكن أن تكون قوية في سفر التثنية، وأن كلمة "عهد" تحولت إلى مرادف لكلمة "وصية". ثانيًا- الانطلاق من "عيد تجديد العهد"- من عقيدة الاحتفال التي حدثت أولًا في شكيم (التثنية 31: 10 والتالية) والذي احتُفل به لاحقًا في أورشليم. وشريعة سيناء في سفر التثنية 27: 9، وبنية الأوامر لسفر التثنية 6: 4 والفقرتين التاليتين والمزمورين 50 و81 أعطت سببًا لإعادة تركيب طقس تجديد العهد ’ببعض الموثوقية‘. وبهذه الطريقة احتفل بنو إسرائيل بوحي سيناء المغلف "بالعهد" والتوراة في فترات منتظمة في عبادة الرب المحورية. وكانت صلاحية يهوه وإعلان شريعة الرب محتويات الحدث التعبدي. "قُطع العهد، وبه أدرك بنو إسرائيل وحي الوصايا" (207 والتالية). واتجه أيضًا مارتن نوت للعلاقة الخاصة بين "العهد" و"القانون" مثل فون راد، لكنه رأى أن "القانون" كان يوجد في زمن ما قبل السبي تحت شعار "العهد" وأن وصايا الرب

---

[1] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1980[7], 145.

ومبادئ القانون كانت في إطار تنظيم الحياة في bərît / عهد. أُلغي هذا التحديد الأساسي في زمن متأخر للعهد القديم. وتحول القانون إلى كيان مطلق ذو صلاحية بلا شروط وغير مرتبط بزمن أو تاريخ، ومبرر في حد ذاته ومترابط، لأنه موجود "كشريعة"، ولأنه ذو أصل وسلطة إلهية[1]. وهنا عُرض نشأة "تتابع القوانين اليهودية" في ضوء العلاقة بين "العهد" و"الرب" أو استقلال وتعميم "القانون" في زمن متأخر، وظهر تحول ذا تأثير حاسم. وتعد دومًا نقطة الانطلاق هي فهم العهد الممتد في العصر المبكر في إسرائيل، والذي يحتوي التصور عن علاقة الجماعة المؤسسة من قبل يهوه.

تزعزعت كل هذه الشروط بسبب نقد الموروث والفيلولوجيا. فقد أعطى لوتار برليت دفعة قوية لنقد الموروث والنقد التاريخي[2]. حيث اتخذ من "صمت الأنبياء عن العهد"، الذي ناقشه كولر، سببًا لكي يبحث لاهوت العهد في العهد القديم بصورة شاملة ويتأكد بشكل نقدي من التصورات القائمة. وعندئذ تم التركيز بشكل غير عادي على المصطلح في أدبيات القرن السابع إلى القرن السادس، وكذلك في الأدب التثنوي. وابتعد السؤال عن نشأة لاهوت العهد في العهد القديم إلى محاولات استنتاج التاريخ الموروث، التي تعود إلى العصر المبكر. ويعطي الأدب التثنوي فقط معلومات واضحة عن هذه المسألة. ويمثل بحث برليت بأوضح شكل نقطة تحول في اتجاهات البحث في علم العهد القديم. وأصبح سائدًا بقدر كبير الاهتمام بالأقوال المتضمنة أدبيًا في النصوص وفي الفترات اللاحقة "لإسرائيل" من عصر ما قبل السبي المتأخر حتى ثورة بار كوخبا- كما سنعرض بالتفصيل. وبهذا بدأ سؤال نقدي جديد عن عمر وأصل وعمل ووظيفة ومقصد بعض الموضوعات التي كانت تدعي تاريخيًا بأنها "أقدم الموروثات". ولم يعد من الممكن القول بانتشار"العهد" قبل موضوع "القانون"، وكذلك لا يمكن الحديث عن عيد

---

[1] M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch;GesStud, 1957, 112ff.; zum Gespräch mit Noth: H.-J. Kraus, Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit; Bibl.-theol. Aufsätze, 1972, 179-194.

[2] L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament: WMANT 36, 1969.

تجديد العهد، فكان يُحتفل به منذ بدايات إسرائيل. فالتثنية والكتابة التثنوية فقط هي الموقف الذي يمكن الوثوق به لنشأة لاهوت العهد في العهد القديم. ولم يُحظر مزيد من الاستفسارات والاستنتاجات التاريخية الموروثة في زمن أقدم. لقد عبر النقد الأدبي عن رأيه في نقد الموروث والجوانب التاريخية المقابلة، التي شكك فون راد ونوت في الصورة المكتسبة وأعطيا سبباً لتفاعلات منهجية مع النتائج الثرية.

أضاف أرنست كوتش النقد اللغوي لمصطلح "العهد" إلى النقد الوصفي لبرليت. وقد رفض كوتش بشكل قاطع من خلال البحث في علم المعاجم وتاريخ المصطلحات التصور أن bərît / عهد يميز علاقة. بل يمكن ترجمة المصطلح بكلمة "تحديد" أو "التزام". فالحديث ليس عن علاقة جماعة، بل عن "التزام ذاتي" تقوم به الجماعة، ولكن بمعنى "تحديد" يكون bərît يعني "التزام". فلم يحدث إذًا عقد عهد مع يهوه أو مع الشعب"[1]. والفاعل في bərît يتطابق مع نفسه، هذا يعني يقطع bərît، أي التزام مع نفسه". وانطلاقًا من الالتزام الذاتي يمكن أن يصل الأمر إلى تولي التزامات متبادلة بين طرفين أو أكثر، والـ bərît الالتزام/ يكون متبادلًا" (344). من المهم لاهوتيًا أن العهد القديم لا يعرف المقابلة بين الرب والإنسان أي bərît / عهد متبادل، فالعهد من ناحية قطع الرب التزامًا على نفسه ومن جهة أخرى يقوم البشر بتقديم التزامات متبادلة. وفي "صيغة العهد" المذكورة خطأ (الصواب: صيغة الانتماء) أن يهوه إله بني إسرائيل، وبنو إسرائيل هم شعب يهوه (قارن عن هذا: رودولف سيمند "صيغة العهد"، 1963) وأُعيدت صياغة العلاقة بين يهوه وإسرائيل بمصطلحات "الرب والشعب"، وذلك انطلاقًا من هذه المصطلحات بمعنى "الرب والعبد" (350). والأمر لا يدور أبدًا حول شراكة متساوية، ولكن لم يبدأ تمييز حدث نقل الشريعة باعتبارها bərît، وإنما فقط الإخبار بها محدد ونهاية محددة للأمور. وبهذا لم يعد الحديث ممكنًا عن "عهد سيناء". وهذه هي فرضيات كوتش، التي تظهر مع أطروحات

---

[1] THAT I 343.

برليت النقدية الصورة المألوفة في بحث العهد القديم، وتعطي سبباً لإعادة التفكير من جديد في علاقة الرب بإسرائيل.

> نتذكر الآن بالطبع أن التحديدات الجديدة التي نفذها أرنست كوتش لها تاريخ سابق مؤكد في علم العهد الجديد. ماذا تعني "الشريعة"؟ ألا يضم مصطلح العهد Testament (غلاطية 3:15؛ العبرانيين 9: 16 وما بعدها) التصور عن "تحديد نهائي"؟ لكن بغض النظر عن الموضعين المذكورين يجب توضيح أن "الشريعة" تعني الوصية السامية للرب (لودفيج جوبلت "الدين في التاريخ والحاضر[3]"، الجزء الأول 1516). وتوجه كارل بارت، في كتابه عن "العقيدة الكنسية" إلى أن "مصطلح العهد" يلعب دورًا رائدًا، وكانت نتيجة البحث في العهد الجديد كما يلي: "المعنى، الذي تحدثت فيه الترجمة السبعينية والعهد الجديد عن "الشريعة" يعني أيضًا مصطلح bərît في العهد القديم، وهو وصية الرب، والإعلان القوي لإرادة الرب المستقلة في التاريخ، والذي فيه تشكل العلاقة بينه وبين البشرية وفقًا لمقصده في الخلاص، وهو التنظيم السلطوي (التأسيس)، الذي يسبب التنظيم الملائم للأشياء (جون بيم "معجم لاهوت العهد الجديد - الجزء الثاني، (137) كارل بارت "العقيدة الكنسية (كارل بارت) "المجلد الرابع، الجزء الأول، 25).

إن التحديد القوي لرؤية لاهوت العهد القديم في أعمال لوتار برليت وأرنست كوتش تعرضه بوجه خاص فقرة من كتاب كلاوس فيسترمان "لاهوت العهد القديم في ملامحه الأساسية" (1978): "التعبير" *kârat* bərît " لا يعني "قطع عهدًا"، وإنما "يعطي وعدًا ملزمًا". والربط مع معنى "عهد" لا يمكن توضيحه بسهولة، بأنه معاهدة أو قطع عهدًا من جانب أو جانبين يتم إعطاء إعلانات ملزمة أو وعود ملزمة. وحظى المصطلح على أهميته اللاهوتية في الزمن التثنوي (لوتار برليت)، وإنه من غير المؤكد إذا تم التحدث قبل ذلك عن عهد بين الرب وشعبه. وعلى أي حال تعني كلمة "bərît / عهد" أصلًا حدث التأكيد الإلزامي، ولذلك ليس من الممكن أن نقول على أساس النص المعلن عن أحداث سيناء أن يهوه قد قطع عهدًا مع إسرائيل. وهذا هو تفسير أحداث سيناء من زمن متأخر كثيرًا، هو الزمن التثنوي المتأخر...".

يجب أن نميز ونبرز مدى فعالية مصطلح bərît / عهد صيغة "يهوه رب بني إسرائيل، وبنو إسرائيل شعب يهوه"، والتي اعتبرها راينهارت سمند "صيغة العهد"، وفهمها أرنست كوتش بالمقابل بشكل أفضل على أنها "صيغة تبعية". وعندئذ ينطبق ما يلي: "ما تنص عليه هذه الجملة يعد أقدم كثيرًا، فهي موجودة بالفعل في بداية تاريخ بني إسرائيل وتم تصريفها في شهادة العهد القديم كموضوعه الحقيقي عبر القرون"[1]. وبالاستناد على يوليوس فلهاوزن وبالتوافق معه أصاب سمند هذه المقولة، لأنها أعطت سببًا لكي لا يُحذف الفهم الإلهي في العهد القديم من التحديدات الأساسية المرتبطة، وذلك بتفكيك تصورات العهد. فـ"صيغة التبعية" تميز علاقة الرب والشعب الأساسية في العهد القديم، والتي ينطلق منها مجددًا السؤال عما إذا كان لا يمكن إدراك مصطلح "العهد"- بغض النظر عن الترجمة الدقيقة لكلمة bərît بالمغزى الذي قصدته أبحاث كوتش. ما هو الحال مع "عهد الزواج" المذكور في نبوءة هوشع (هوشع 2: 18 والفقرتين التاليتين)؟ ألا يدور الأمر حقًا حول ارتباط جديد ليهوه مع بني إسرائيل، حول "تجديد عهد الرب"؟[2] بالتأكيد لن نغفل أن الأقوال الممتلئة باللاهوت عن هذا "العهد" تُعد ملموسة في الأدب التثنوي. ألا يجب أن نسأل مجددًا كيف أضيف الحديث التثنوي عن "عهد حوريب" في تاريخ الموروث (في شمال إسرائيل)، وأشار إلى موروث أقدم ووافق طابع إعادة التشكيل في الحركة التثنوية؟[3]، فالجوانب الجديدة تقابلها أسئلة جديدة. لكن لم يعد ممكنًا إعادة فرضيات تاريخ الموروث في الأدب التقليدي إلى العصر المبكر لبني إسرائيل. وهذا ما يجب عرضه بالتفصيل في الفقرات التالية.

---

[1] R. Smend, Überlieferung und Geschichte: Bibl.-Theol. Studien 2, 1978, 22.

[2] H. W. Wolff, BK XIV/1, 68.

[3] W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1972, 42.

104. التوجه الجديد للتفسير وعلم المدخل

شهد علم العهد القديم الكثير حتى توضع الشروط المنهجية لعمل تفسير موضوعي للنصوص وتقديم كتب تعليمية مناسبة للتدريس. وتميز الكتب المنشورة ببراعتها سواء في التدريس أو في معلوماتها الدقيقة الضرورية لممارسة التفسير.

يمكن ذكر الكتب التالية: كتاب ج. لوفينك حول "الآن أفهم الكتاب المقدس- كتاب مرجع عن نقد الشكل"، (1974 [3])؛ وكتاب ج. شراينر حول "مدخل إلى مناهج تفسير الكتاب المقدس" (1976)؛ وكتاب ج. فورر وآخرون عن "تفسير العهد القديم- مدخل إلى المناهج (1976 [2])؛ وكتاب ج. آدم، وأوتو كايزر، ف.ج. كومل حول "مدخل إلى مناهج التفسير (1979 [9])؛ وكتاب هـ. بارت وأوديل هانس شتيك عن "تفسير العهد القديم- الخطوط الرئيسية في المناهج" (1980 [9])؛ وكتاب كلاوس كوخ عن "ما هو تاريخ الشكل؟" (1981 [4]).

استحق التنويه إلى التفسير المادي الاجتماعي اهتمامًا خاصًا، حيث كان على النقيض من اللاهوت المثالي الأمر الذي كان له تأثيراته في علم الكتاب المقدس. فالتفسير المادي الاجتماعي يلقي الضوء على المشاكل الاجتماعية والسياسية بشكل أكثر دقة ويفتح آفاقًا حقيقية للفهم الواقعي. وأصبح هناك رفض قوي للموروث التاريخي الروحي من جانب "دوائر العمل في التفسير المادي للكتاب المقدس"، التي تكونت من علماء العهد القديم وعلماء العهد الجديد. ويجب مراعاة واستيعاب المسائل التي انطلقت من هذا النوع من التفسير، فقد دخل بالتدريج بحث "الموقف الحياتي" التاريخي الشكلي ذو الاهتمامات الاجتماعية في السنوات الأخيرة في سياق اهتمامات التاريخ الفكري. ولكننا نتحدث هنا عما هو أكثر من مجرد معرفة مادية للأصل الاجتماعي للنصوص والتعبيرات الحياتية. إننا نتحدث عن حقيقة "المادة"، وعن تفسير يهدف إلى معرفة الشروط والسياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في كل الاتجاهات الفكرية والمرحلية. ونذكر هنا البحثين التاليين: بحث م. كلفنوت عن "هكذا لا نعرف الكتاب المقدس" (1978) وبحث فيلي شوتروف عن "علم الاجتماع والعهد

القديم"، مجلة البشارة والبحث، العدد 19 (1974) 46-66. ومع ذلك لم تتضح معالم تلك المناهج الحديثة بقدر كاف. وأحاط الشك بإمكانية أن يكون لها رؤية (مادية) للعالم. وهذه الرؤية كبديل للمناهج التقليدية لم تفقد وضوحها المرغوب وأثبتت كفاءتها في النصوص.

وقد أصبح متاحًا اليوم أمام المفسر الكثير من الأدوات المساعدة. فيستطيع المفسر التوجه بسرعة إلى "المعجم اللاهوتي الكتابي" الذي حرره بو رايكى وليونهارد روست (1963 والعامين التاليين) أو "قاموس الكتاب المقدس" (1968) الذي حرره هربرت هاج. وبالإضافة لذلك يمكن الإشارة إلى أعمال كثيرة أخرى بها محتوى مشابه. وزادت الإصدارات الخاصة بنصوص من الشرق القديم منذ أن أصدر أوتو كايزر عام 1981 كتاب "نصوص من البيئة المحيطة بالعهد القديم" (TUAT)، المجلد الأول بعنوان "الوثائق القانونية والاقتصادية"، والمجلد الثاني بعنوان "التفسيرات المستقبلية"، والمجلد الثالث عن "الأساطير والملاحم". ويجب الإشارة أيضًا إلى كارل هاينس برنهارت "البيئة المحيطة بالعهد القديم"، المجلد الأول "المصادر وبحثها" (1967) وتكملة هذا العمل. وفيما يخص موضوعات "الشريعة والقانون" نشير خاصة إلى كتاب هانس يوخن بوكر عن "الشريعة والقانون في العهد القديم والشرق القديم" (1976).

أصبحت الأبحاث التالية بالنسبة لمشاكل القانون في العهد القديم مهمة: بحث ج. ليدكي عن "شكل وتسمية الأحكام القانونية في العهد القديم- دراسة في الاصطلاح وتاريخ الشكل" دراسات تفصيلية علمية في علم العهد القديم والجديد 39 (1971)؛ وبحث ي. هالبى عن "حق امتياز يهوه"، الخروج 34: 10-26. الشكل والجوهر والأصل والتأثير في زمن ما قبل التثنوي"، مجلة أبحاث دين وأدب العهد القديم والجديد 114 (1975)؛ وبحث ف. فاجنر حول "الأحكام القانونية في اللغة الأدبية ومجموعات الأحكام القانونية الإسرائيلية"(1972).

قدمنا في المبحث 101 نظرة عامة عن سلاسل التفاسير. ويمكن إكمال القائمة بـ "تفسير الكتاب المقدس في كامبريدج الذي اعتمد على الكتاب المقدس بالإنجليزية الحديثة". وقدم التفاسير بطريقة مفهومة بصورة عامة، واستوعب غالبًا أبحاث العلم الحديث للعهد القديم ومعالجتها.

ناقش فولفجانج ريشتر في كتابه "التفسير باعتباره علم أدب" (1971) قضايا أساسية في تفسير العهد القديم. وانطلق عندئذ من حقيقة أن علم الكتاب المقدس هو فرع صغير من فروع علم الأدب ويجب تناوله باعتباره علم أدب. ويتطور الأمر لدرجة القول إنه "... لم يعد واجبًا استعمال 'مصطلح علم النقد التاريخي'. فهذا المصطلح نشأ (وهكذا يفهم أيضًا) نتيجة المعارضة لنظام مناهج التفسير الخاصة، أي مع مصطلح العلم الأقدم، الذي يطالب بممارسة 'اللاهوت' بشكل مطلق ..." (17 والتالية). ويجب تذكر أن علم العهد القديم توجه في الواقع إلى الهجوم على مصطلح "بحث النقد التاريخي" والتأثير القوي الذي يحدثه كبديل لطريقة الاستيعاب المنهجي المتناغم. فهل يمكن أن يتحرر هذا البحث لفهم جديد للأدب؟ لقد أثار ريشتر مراجعة شروط وطرق التفكير، التي يُعمل بها في النصوص بوعي أو بدون وعي منذ جونكل. وسعى ريشتر إلى تحديد جديد فيقول: "يلعب علم الأدب دورًا محوريًا داخل علم العهد القديم" (22). وهكذا ينبغي بوجه خاص اقتباس المصطلحات اللغوية في التفسير، وضمان حق ومكانة تاريخ الأدب الجديد المعتمد على علم اللغة.

رد كلاوس كوخ بشكل نقدي على هذه الأفكار والاقتراحات، فقد اعتقد أن النقل الذي أحدثه ريشتر لمصطلحات لغوية فريدة في مجال تفسير العهد القديم المفهوم باعتباره تاريخ أدب لا يفي بالأهداف الفعلية لنظرية علم اللغة. وهذا الإدراك الجزئي لا يلاءم منهج علم اللغة، الذي تتخذ فيه ليس فقط جملًا وأجزاءً بعينها مستقلة، بل وحدات دلالية قائمة بذاتها (نصوص) باعتبارها نقطة انطلاق. لقد طور "علم لغة النص" تصورات نظريته، لكن ينبغي تطبيق هذه المناهج للتأثير في تفسير العهد القديم. ويجب

تطوير "تاريخ الشكل التركيبي" على أساس علم اللغة. وقد ظهر إصداران عن هذا، وهما : كتاب كلاوس كوخ ومساعدوه حول "بحث عاموس بطرق تاريخ الشكل التركيبي" في "الشرق الأدنى والعهد القديم العدد 30 (1976)؛ وكتاب ك. هاردماير حول "نظرية النص وتفسير الكتاب المقدس"، مجلة إسهامات في علم اللاهوت الإنجيلي العدد 79 (1978). ولا يمكن القول إن هذه المشاريع اللغوية تجاوزت مرحلة المحاولات. وقبل كل شيء حددت نظرية اللسانيات البنيوية أسئلة عديدة، ولكن تظهر عند فولفجانج ريشتر وكلاوس كوخ طرقًا بحثية ابتعدت عن مناهج التفسير في علم العهد القديم.

تجب الإشارة في هذه المرحلة بشكل خاص إلى ملاحظة أن تفسير العهد القديم روج بشكل واضح للمصطلحات العبرية من خلال عملين، هما "القاموس اللاهوتي للعهد القديم" الذي حرره ج. هـ. بوترفك وهـ. رينجرين (1970)؛ "قاموس الجيب اللاهوتي للعهد القديم" الذي حرره أرنست يني (1971 والعامين التاليين)، والمؤسف لم يكن هناك أي تنسيق بين الإصدارين يمنحهما قوة مما نتج عنه خسارة!. لكن ينبغي أن تتضمن كل أبحاث تاريخ المصطلح ما شدد عليه جيمس بار في كتابه الصادر في عام 1961 "علم دلالة لغة الكتاب المقدس" في نقد "قاموس لاهوتي للعهد الجديد"، حيث شدد على أن توضيح التجريد الفعلي القائم على المصطلحات ومعناها ينهار، إذا لم يُبحث مجال حقل الكلمة بدقة واكتشاف وظيفة المصطلحات في السياق (قارن المبحث 101). ولا يستطيع "قاموس لاهوتي" إنجاز هذا العمل، الذي يمكنه أن ينقل على أفضل الأحوال نظرات وإرشادات، خاصة في مجال ترادف المصطلحات.

في عام 1969 ظهرت الطبعة الأولى من كتاب أوتو كايزر "مدخل إلى العهد القديم"[1]، حيث اكتشف علامات تحول شديد في تفسير نصوص العهد القديم. ويمكن ملاحظة هذا التحول أولًا في رد فعل الكتب التي تتناول علم المدخل. وكما

---

[1] O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 1969, 1978⁴.

عرضنا في المبحث 103، كتب كايزر إشارة إلى تلك التطورات: "إذا لم لم تكن الإشارات التي شهدتها السنوات الأخيرة خادعة لنا، فإن ثمة تحولًا تشهده المدرسة الألمانية في علم العهد القديم في التصورات العظيمة التي بُحثت بين الحربين العالميتين عن الاتحاد المقدس والعهد، وعن العهد والنبوة وربما أيضًا العبادة والنبوة بنتائجها المؤثرة في كل مجالات التخصص تقريبًا" (9 والتالية). وقد بدا الأمر لكايزر كما لو كان البحث في تاريخ الموروث، الذي ندين له بالفضل في الفهم العميق لتطور العهد القديم ونمو "ديانة بني إسرائيل"، استوعب المزيد من الاهتمام لدرجة "أنه يحتاج لتحجيم النقد الأدبي" (10). وبهذا الاهتمام الجديد المتزايد للنقد الأدبي ارتبط التوجه بمجال تاريخ التحرير الذي كان مهملًا بشدة حتى ذلك الحين. وبذلك أعلن عن تطور له مواز لعلم العهد الجديد، وهو " تراجع الأبحاث عن تاريخ الموروثات الكتابية إلى الخلف لصالح أبحاث النقد الأدبي وتاريخ التحرير. ويجب تتبع هذه التطورات في هذا الجزء. ومع ذلك يجب أن نتذكر، أن التحول البادئ فجأة يمكن وصفه بأنه عصر ظهور المدرسة الألمانية في علم العهد القديم. وهذا يتعلق بأن بحث تاريخ الموروث يعد قويًا وأحاديًا أيضًا، بينما مر التطور مثلًا بشكل أكثر هدوءً في المجالات الأنجلوساكسونية بشكل مشابه. فيميل الألمان على ما يبدو إلى التركيز الحاد على المشاكل والمناهج. وهو ما انعكس في تاريخ البحث في كثير من الأحيان في شكل ردود حادة، ومع ذلك يمكن أن يكون له معنى مماثل لما استقر في موروث علوم أخري حادثة باستمرار.

عرض رودولف سميند كتابه عن موضوع "نشأة العهد القديم" (1978) بشكل منهجي انطلاقًا من التيارات البحثية الجديدة . ويعني الأمر مبدئيًا ما يلي: "الربط المقدم بين تحليل أسفار الكتاب المقدس وتاريخ الأدب يتم اليوم لدرجة تناول الأنواع ما قبل الأدب والأدب، ومن ثم التعامل مع الأسفار الكتابية بحيث تُقدم في العادة من الأجزاء الأقدم إلى الأجزاء الأحدث، أي من المصادر أو الكلمات الأصلية للنبي إلى إضافات وتحريرات لاحقة. ويسلك هذا الكتاب مسارًا معاكسًا. ونقطة الانطلاق هي الشكل

الأدبي النهائي، أي العهد القديم ذاته وأجزاؤه. وانطلاقًا منه يكون التساؤل عن المحررين وعن المصادر الكتابية المستعملة والمواد والأشكال التي تقوم عليها" (11). ومن عيوب هذه الطريقة أنه لا يمكن توضيح كيف تشير الطبقات الأحدث إلى الطبقات الأقدم وتفسرها وتصححها كذلك، وفي مقابل هذا هناك ميزة الانطلاق من نقطة محددة، أو بشكل أكثر دقة: يتم التساؤل عن أمور مؤكدة نسبيًا بالتدريج إلى أمور أكثر أو أقل تأكيدًا. ويشير هذا التصرف من سميند إلى وضع البحث على النحو التالي: "في العقود الأخيرة كثيرًا ما أُهمل بشكل معيب في علم العهد القديم تمييز المؤكد عن غير المؤكد (11). وتعمق المرء على نحو متعجل للغاية في المراحل قبل الأدبية وفي مرحلة "أقدم موروث". وبهذا أمكن بشكل قليل مراعاة وإدراك الإشارة التاريخية للعمل الأدبي وتحريره.

وبالطبع لسنا في حاجة هنا إلى التوضيح بأن علم المدخل إلى العهد القديم بهذه الطريقة يعود مرة أخرى إلى البدايات المعتمدة على النقد الأدبي بطريقته القديمة. لكن الإشكالية هنا أن النقد الأدبي وتاريخ التحرير اكتسب جودة وأهمية جديدتين، وحظيت قضايا التفسير (الأدبي) بقيمة جديدة. ورغم ذلك ظلت مهمة تاريخ الموروث هي التعمق في المراحل قبل الأدبية وتتبع مشاكل تاريخ الشكل[1]. ويجب أن نُظهر هل جنح تفسير العهد القديم في التحول المذكور إلى الاستسلام للتطرف وأعطى صلاحية مطلقة لعملية التحرير؟، وكيف؟ ونقدم بعض الرؤى الخاصة الضرورية لتحقيق التوجه الجديد في التفسير من جديد بشكل أوضح في مجالات كتابة العهد القديم، وهي:

1- أثر التطور الواضح في فهم أدب العهد القديم بوجه خاص في بحث الأسفار الخمسة. وقد انعكست في البداية طبيعة الاتجاه السائد في كتب علم المدخل. حيث أكد رودولف سميند ما يلي: "يعود الفضل في تشكل الأسفار الخمسة إلى محررين كثر. وكان هؤلاء المحررون ذوي طبائع متباينة فيما يخص الاختلافات في المادة المقدمة لهم، والمقاصد التي يتبعونها. ومعرفتنا عنهم قليلة، ونلمسها فقط بشكل غير مباشر، ولا يمكن

(1) انظر: K. Koch, Was ist Formgeschichte?, 1981⁴.

التعرف عليهم أو وجهات نظرهم بسهولة، ولكن زاد الاهتمام بهم"[1]. وبناء على ذلك ظهر اليوم الاهتمام القوي بالتراكيب والأشكال النهائية للنص، "بدلا من توجيه الاهتمام أكثر أو أقل إلى الأعمال الأقدم المكتسبة من خلال وثائق المصادر"[2]. وقدم سميند في هذا السياق ملاحظة يبنية أساسية تشير إلى الاستعمال اللغوي وتوضيح القضايا، التي تظل غامضة بشكل معين. ولا يمكن اشتراط أو تصور "المحرر النهائي" للأسفار الخمسة بالكيفية التي كان عليها الفهم التقليدي عن المصدر اليهوي والإلوهيمي والتثنوي أو عن مؤلف النص الكهنوتي في الأسفار الستة. حيث كان الحديث قديمًا عن أشخاص محددين، وبالتالي كان المقصود "شخصيات كُتّاب حقيقية". ويفتقر هذا الافتراض إلى المبادئ والمعايير التوجيهية. ويجب الانطلاق من افتراض أن أدب العهد القديم مجهول في معظمه. "إن الاستثناء الجوهري، الذي لدينا في أقوال مجموعة من الأنبياء، أنتج من ناحيته مرة أخرى نسبة من إرث مجهول يعود إلى هؤلاء الأنبياء وليس لأسماء مستعارة، حدد خلافًا لذلك صورة الأدب القانوني وغير القانوني إلى حد كبير، بدءًا من أسفار موسى الخمسة"[3]. ورغم ذلك تناول علم العهد القديم بالمقابل صورة أكثر تعقيدًا عن نشأة وطريقة الموروث، التي يمكن فيها اكتشاف أشخاص يمكن تسميتهم أو يمكن إدراكهم بتسميات مساعدة مثل 'إشعيا الثاني'. ولكن يظل من غير المعروف غالبًا إن كان المقصود بذلك شخصيات فردية أم جماعات أم مدارس أم مراكز موروث كتابية. وعلى أي حال فقد جاء السلوك النقدي مع المسميات حذرًا في الاستعمال اللغوي. وفرضيات الماضي لها قوة إيحائية جديرة بالملاحظة، فهي تغوي كثيرًا بتصورات إشكالية تثبت على نحو متزايد. ولذلك فمن الضروري أن نجري مراجعة شاملة للاستعمال اللغوي التقليدي في مرحلة التحول ونتأكد مرة أخرى مما يسمى "النتائج المضمونة" على أساس مقوماتها. ويحدث المكسب الجديد بالترحيب لتطور علمي في عمليات تحول قوية عبر إمعان النظر بشكل نقدي في فرضيات البحث المألوفة أيضًا في الاستعمال اللغوي العام.

---

[1] R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, 1978, 38.

[2] A.a.O. 38.

[3] A.a.O. 39.

عن التحولات، التي حدثت بوجه خاص في بحث الأسفار الخمسة، نشير إلى الأبحاث التالية: بحث اكارت أوتو عن "هل نحن أمام تحول في نقد الأسفار الخمسة؟"، مجلة البشارة والبحث 22 (1977) 82-97؛ وبحث برند يورج ديبنر حول "تصورات جديدة في بحث الأسفار الخمسة"، أوراق ديهايمر عن العهد القديم (1978)، 2-13؛ وبحث جون ف. كراجان عن "الإلوهيمي في الأدب الحالي"، نشرة لاهوت الكتاب المقدس، العدد 7 (1977) 23-35؛ رولف رتندروف "العهد القديم- مدخل" (1983).

لقد أصبح واضحًا بشكل خاص أن أي تساؤل عن تطور الأسفار الخمسة، الذي توقف عند نطاق الحديث عن طبقات قبل أدبية وتتبع تاريخ أو ما قبل تاريخ المصادر، دخل منطقة فرضيات محددة، يجب التعرف على أبعادها بشكل أكثر وضوحًا. ورغم كل ما حدث في تاريخ بحث الأسفار الخمسة، لا يمكن على أي حال أن يتخلى أحد عن الجرأة على طرح الفرضيات. ولكن لم يعد ممكنًا في أيامنا هذه عدم مراعاة إشكالية اعتماد الفرضيات على بعضها البعض بشكل غير نقدي. ويجب على كل باحث أن يبين درجة قوة تحمل واحتمالية محاولاته الافتراضية ونتائجه. وبشكل أكثر إلحاحًا عن ذي قبل فقد تطلب الأمر القيام بنقد أدبي وشكلي دقيق كأساس لأي بحث. ويجب بشكل أكثر تعمقًا تدبر العلاقة المتبادلة بين الأبحاث في تاريخ الموروث من ناحية، وصورة ما قبل تاريخ وتاريخ بني إسرائيل المبكر المكتسبة من خلال الطريقة الخاصة في نقد المصادر من ناحية أخرى. وزادت الصعوبات بقدر هائل. ولن يمكن القول إن الأبحاث المتغلغلة في مجالات جديدة، والتي يجب أن ننشغل بها فيما يلي، كانت واعية حقًا بكل تفاصيل هذه الصعوبات. وبنفس القدر تستحق المحاولات الحديثة في بحث الأسفار الخمسة اهتمامًا أكبر.

يمكن أن نذكر في البداية دراسة هانس هاينريش شميت عن "اليهوي- ملاحظات وأسئلة عن بحث الأسفار الخمسة" (1976). وجدير بالملاحظة والترحيب حقيقة أن شميت فيما يخص الصعوبات الواضحة أراد أن يعرض "ملاحظات وأسئلة". فأراد أن

يظهر أن الكتّاب التاريخي المسمى "اليهوي" وتفسيره اللاهوتي الشامل وتحريره الذي لا يمكن إساءة تقديره لمواد الأسفار الخمسة، لا يمكن مثلما كان المرء يفترض في البحث حتى تلك اللحظة أن يكون قد نشأ زمن داود وسليمان، وأنه لا يجب اشتراط النبوة قبل السبي بالنسبة لإتمام هذا العمل. ويجب وضع اليهوي المتنوع والمتميز للغاية في وحدة موضوعه في عصر قريب من تشكيل الموروث التثنوي- والعمل التثنوي وعمله الأدبي. ويشير تشكيل الموروث ولغة المادة الكلية للأسفار الخمسة التي تنسب للمصدر اليهوي إلى هذا الإطار التثنوي- العمل التثنوي. لقد اعتمد شميت على بحث برليت بوجه خاص، عندما أعاد "عهد إبراهيم" (التكوين 15) و"عهد سيناء" (الخروج 19-24، 32-34) إلى الكاتب التثنوي أي العمل التثنوي. وبهذا حطم "ركيزة" من بناء الفرضيات في بحث الأسفار الخمسة: خضع الكتّاب التاريخي للمصدر اليهوي، في الواقع باعتباره مصدرًا لفترة طويلة 'لفصل مصادر داخلي' (مثل عند كارل بوده)، والذي لم يخضع أبدًا لتفكيك وتحول تاريخي أدبي. وإذا غضضنا الطرف عن كل محاولات شميت الملحة لتدعيم فرضياته، فسوف يكون لدينا من جهة انطباع أنه لم تعد توجد ثقة فيما يخص طرق وإمكانيات فصل المصادر، وأنه يمكن حقًا أن ندرك كتّابًا يهويًا أساسيًا، ومن جهة أخرى لا يمكن إساءة تقدير أي قوة جاذبة تمارس المرحلة الواضحة أسلوبيًا ولغويًا لاستيعاب الموروث التثنوي والنشاط الأدبي. وجاءت هذه المحاولة في سياق عدد كبير من الأبحاث العلمية في العقد الأخير، والتي تتجه كلها إلى وضع استيعاب وتحرير الموروثات الأقدم في زمن القرن السابع أو زمن السبي أو ما بعد السبي. ويجب في هذا الأسلوب تذكر كيف فسر إ. إنجنل نشأة العهد القديم (قارن مبحث 95).

البحث الآخر عن الأسفار الخمسة، الذي كان محل اهتمام، كتبه ر. رتندورف، بعنوان "مشكلة تاريخ الموروث في الأسفار الخمسة"، ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد: 47 (1976). لقد ركز رتندورف الاهتمام على مركب موروث أكبر وفريد، مثل سفر التكوين 1-11 (ما قبل التاريخ)؛ التكوين 12-36 (تاريخ الآباء)؛

الخروج 1-14 (قصة الخروج). ووفقا لرأي رتندورف فإن كل مجموعة من مجموعات الموروث هذه، كان لها تاريخ مستقل. قام التحرير التثنوي بتجميع أدبي للمادة الموروثة من زمن السبي وما بعده. ولا يمكن أن يكون المقصود هنا هو "مصادر الأسفار الخمسة". وبهذا انعزلت طريقة البحث العامة الناقدة للمصادر، وكان رأي رتندورف أنه يجب اكتساب مقومات جديدة موثوقة لبحث الأسفار الخمسة للنظر في مشكلة تاريخ الموروث في التركيبات الموروثة المستقلة. وعندئذ وجد التركيب اللاهوتي للمُرَكَّبَات الفردية الموروثة اهتمامًا كبيرًا.

بغض النظر أيضًا عن القضايا الأساسية المنهجية الكثيرة ينطبق على أبحاث شميت ورتندورف ما يلي: "يظل محل خلاف بين التصورين الجديدين حول ما إذا كان ممكنًا الحصول على تفسير للأقوال اللاهوتية في الأسفار الخمسة عن التركيبات الفردية الموروثة (أي عن لاهوت ما قبل التاريخ ، موروثات الآباء ألخ) أو حول ما إذا لم يكن هناك أهمية للاهوت الأسفار الخمسة بالموروثات المختلفة المتضمنة في الأسفار الخمسة"[1].

انطلق أوتو كايزر في الطبعة الرابعة من كتابه "مدخل إلى العهد القديم" (1978) من النقد التقليدي للأسفار الخمسة، لكنه اتجه إلى الإشكاليات الجديدة بانفتاح كبير، وأضاف باهتمام بحث تاريخ التحرير بتصورات جديدة في الصورة الكلية. ولاحظ إشارات كثيرة لعلماء أمريكا الشمالية مثل ف. ف. وينت وفان سيتر بغض النظر بشكل أساسي عن المصادر اليهوي والإلوهيمي وكتاب الكهنة وبدلًا من ذلك افترض طبقات تحريرية ذات طابع يهوي وإلوهيمي وكهنوتي"[2]. ولكن هذه

[1] H.Chr. Schmitt, Die Krise der Heilsgeschichte., Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation der alttestamentlichen Wissenschaft; Deutsches Pfarrerblatt 80, 1980, 390-395; 392.

[2] انظر:

F. V. Winnett, Re-examiningthe Foundations: JBL 84, 1965, *1-19;J.* Van Seters, Abraham in History and Tradition, 1975.

الطبقات التحريرية لا يمكن أن تصف بصورة شاملة مواد الأسفار الخمسة التقليدية تباعًا في زمن السبي وما بعد السبي وتناولها لاهوتيًا.

هكذا فيما يخص هذه الأبحاث الجديدة عن الأسفار الخمسة يمكن الوصول إلى الحكم التالي: "تأرجحت كل أسس ما تم تناوله حتى تلك اللحظة، وبدأت عملية إعادة تشكيل تاريخ الأدب بقدر هائل. وبهذا طرح السؤال: هل كانت هناك 'أسس'، اعتمد عليها بحث الأسفار الخمسة؟

ومع ذلك تنطلق في تلك الأثناء إصدارات كثيرة من منطلق فصل المصادر، خاصة في الكتاب التفصيلي والكبير الحجم عن "تفسير سفر التكوين" لكلاوس فيسترمان[1]. وإذا ابتعدنا عن مشكلات النقد الأدبي في الأسفار الخمسة، فيمكن القول إن كتاب فيسترمان أنجز بشكل بارز بحث تاريخ الدين وتاريخ نقد الموروث، وهنا تجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى ما تم توضيحه عن سفر التكوين 1-11: "لقد كان هناك نقص في التفسير الحالي لما قبل التاريخ الكتابي لتتم المقارنة مع نصوص ودوافع غير كتابية، لدرجة التساؤل عن المتشابهات انطلاقًا من النص الكتابي الوحيد، ورؤية وتقييم هذه التشابهات انطلاقًا من سياقها. وينبغي أن يكون واضحًا أن هذه المقارنة تخضع لأخطاء وتفسيرات خاطئة. وفيما يخص فهم نصوص الكتاب المقدس يجب فهم النصوص غير الكتابية"[2]. وتجدر ملاحظة الصرامة التي مارس بها فيسترمان بحث تاريخ الدين والتفسير اللاهوتي في تنسيق دقيق لعمل علمي[3].

كما عرضنا، فيمكن في كل مكان إظهار الاهتمام بالتفسيرات الجديدة والرؤى وعمليات التحرير التي يمكن التعرف عليها في عملية نشأة العهد القديم. "يظهر على الأقل

---

[1] C. Westermann, Genesis: BK I/1-3 (mit insgesamt 1855 Seiten), 1966-1982.

[2] A.a.O. 7f.

[3] انظر بصفة خاصة:

C. Westermann, Das Verhältnis des jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen: Forschung am Alten Testament, 1964, 189-218.

خاصة في الفترة الأخيرة التخمين بأنه قد يُفهم أن كارثة يهودا القومية السبب وراء تحفيز تلك النظرة الشاملة للتاريخ وفروضه. ويعني الأمر في الواقع أنه في زمن السبي وما بعد السبي (كذلك في أواخر زمن ما قبل السبي في رؤية التهديد الذي أمكن بالكاد الابتعاد عنه) كان ثمة توجه لاهوتي تاريخي لتلك الحركة، التي اعتاد المرء تسميتها "حركة التثنية والتثنوية"[1]. وتخص هذه الاتجاهات البحثية 'عمل التاريخ التثنوي' أيضًا (قارن مبحث 96)، والذي استطاعت فيه أبحاث نقد التحرير وتاريخ التحرير تناول ليس فقط طبقات متباينة بالنسبة إلى المؤلف المميز ككاتب، وإنما بالإضافة لذلك أيضًا أمكن فيه اكتشاف اهتمامات خاصة للتقييم، مثل سلالة داود الحاكمة والمملكة إلخ[2]. ولكن كل هذه الاتجاهات والدوافع يمكن إثباتها أيضًا في مجالات أخرى من تفسير العهد القديم. وينبغي أن تدور الفقرات التالية عن الأبحاث عن النبوة والمزامير وأدب الحكمة في العهد القديم.

2- في بحث النبوة تتحول قضية تاريخ الشكل عن نوع أقوال وخطب الأنبياء باعتبارها موقفًا جوهريًا لفهم النصوص واكتشاف الوحدات الأصلية. وظهرت الطبعة الخامسة من المرجع القيم لكلاوس فيسترمان عن "الأشكال الأساسية لخطب الأنبياء" في عام 1978.

---

(1) B.J. Diebner, TRE I, 1980, 365.

(2) وتجدر الإشارة إلى العناوين التالية فقط:

H.J. Boecker, Die Beurteilung der Anfange des Königtums in den deureronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches: WMANT 31, 1969; R. Smend, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte: Festschrift G. v. Rad, 1971, 494- 509; W. Dietrich, Prophetie uňd Geschichte. Eine redaktions-geschichtliche Untersuchung zum der. Geschichtswerk: FRLANT 108, !972; H. Weippert, Die deuteronomistischen- Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bibi 53, 1972, 301-339; J.A. Soggin, Der Entstehungsort des deuteronomistischen Geschichtswerkes: ThLZ 100, 1975, 3-8; T. Veijola, Die ewige Dynastie: STAT 193, 1975; T. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: STAT 198, 1977.

نذكر من الأبحاث الحديثة ما يلي: بحث ف. جانسن عن "بكاء الحِداد ولعنة الوحي"، ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 125 (1972)، وبحث فرنز هان شميت عن "اليقين في المستقبل ونقد الحاضر- الملامح الأساسية للوعظ النبوي"، في: دراسات في الكتاب المقدس، العدد 64 (1973)، وبحث رونالد أرنست كلمنتس حول "النبوة والموروث"(1975)، وبحث جورج فارموت عن "كلمة الوعظ- أهميتها لوعظ أنبياء ما قبل السبي..."، في: إسهامات في التفسير الكتابي واللاهوت، الجزء الأول (1976)، وبحث لودفيج ماركرت حول "بنية وتسمية الشتائم- دراسة في تاريخ النوع بالاستناد على سفر عاموس"، ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 140 (1977).

ما هو النبي؟ لا يزال هذا التساؤل يُثار بشكل ملح في كل الأبحاث الحديثة، وها هو يتجه إلى ما يعرف بـ "الأنبياء الكلاسيكيين"، الذين ظهروا لأول مرة في القرن الثامن أثناء تحول كبير في تاريخ بني إسرائيل. لقد أصبح واضحًا أن تسمية "نبي"، الذي دعي في اليونانية بأنه ناقل الوحي الإلهي، كانت تعبر عن ظاهرة واسعة الانتشار في عالم الديانات، ويمكن أن تسهم بشكل مؤقت وغير كامل في توصيف هؤلاء الرجال، الذين ظهروا في المملكة الشمالية والجنوبية منذ منتصف القرن الثامن. ويجب على أي حال رفض الفكرة السائدة عن إنسان متدين **homo relegiosus** يتنبأ بالمستقبل. والكلمة العبرية "**nâvîʔ** = نبي"، التي كانت في البداية وصفًا للشخص المجذوب، وفيما بعد أصبحت تصف رجل الرب الموهوب بقوى إلهية، لا تمس الوظيفة الفعلية للنبي. فالأمر أكبر من وصفه كما جاء في حالة "الأنبياء" كأشخاص معينين ومكلفين من رب بني إسرائيل، لرسالة يهوه، وسمتهم الفعلية هي الرسالة الظاهرة في صيغة قول الرسالة "هكذا قال يهوه ...". وتعد نصوص تحديد شخصية النبي نصوصًا مميزة، حيث تشهد بالحدث الأول في تعيين النبي والرسالة. ولذلك يعتبر المضمون الجوهري لإعلان رسل الرب لهؤلاء هو الاستهلال بأن الحدث المرتقب مباشرة والممهد له في تاريخ العالم هو محاكمة الرب العظيمة التي لا يمكن تفاديها، وهي حقًا محاكمة رب إسرائيل لشعبه، وتسود هنا إذن رسالة المحكمة. ومن حالة لأخرى سوف يُكتشف بدقة عما إذا وبأي قدر ترتبط إعلانات الخلاص برسالة المحاكمة لأنبياء ما قبل السبي. ومن المؤكد وجود شيء واحد، هو أنه لا توجد

تشابهات حقيقية في تاريخ الأديان مع ظهور أنبياء العهد القديم بهذه الكيفية. ولكن على أي حال توجد نقاط تماس جزئية. فنقل "رسل الرب"، في المدينة الملكية بالشرق القديم "ماري"، التي تتناول سمات الرسالة (قارن مبحث 98)، إرشادات تخص الشعائر، ولكنهم لم ينقلوا رسالة تاريخية سياسية عن موضوعات العدالة والمحاكمة.

لا يزال السؤال المهم دائمًا: إذا كان وبأي قدر يمكن اعتبار الأنبياء القائمين على أداء الطقوس التعبدية مرحلة تمهيدية لما يسمي "الأنبياء الكلاسيكيين". فظهور ميخا بن يملة (الملوك الأول 22) يمكن أن يعبر عن ذلك، مثلما تظهر رسالة المحاكمة غير المتوقعة من الاتحاد لهذه الخدمة الملكية للعرافين المعينين. لكن لا يمكن تجاوز التخمينات الغامضة. لقد أصبحت المشكلة في حد ذاتها مهمة بالنسبة للنص مثار الخلاف الحاد "عاموس 7: 10-17.

ورد في سفر عاموس7: 14: "فأجاب عاموس وقال لأمصيا: أنا لم أكن نبيًا ولا ابن نبي، إنما أنا راعي غنم وجاني جميز." وتعد هذا المقولة الذاتية لعاموس مفاجئة. فلا يريد أن يكون نبيًا "nâvîʔ". عاموس- ليس نبيًا؟ كان يمكن أن يكون من المفهوم أكثر لو قال: أنا لست bén nâvîʔ = ابن نبي، أي لست عضوًا في "مجموعات الأنبياء" المتجولين في الأرض والأماكن المقدسة. إن هذه المشكلة التي تتضح هنا وتمتد إلى القضايا الأساسية للنبوة في العهد القديم، أثارت مخاوف وقلق البحث بقدر متزايد. واقترح أرنست فورتفاين حلًا جديدًا في بحثه "دراسات حول سفر عاموس" (1950)[1]. فقد فهم وترجم الصيغة الاسمية، التي لا تعطي معلومات الوظيفة الزمنية للمقولة، ليس في زمن المضارع، بل في زمن الماضي. إذن "أنا لستُ نبيًا (قبل التعيين الموصوف في العبارة 15)، وأبدًا لم أكن تلميذ نبي، بل ...". ووفقًا للمعنى تمكن من مواصلة الكلام: بعدما أمسك بي يهوه خلف غنمي،

[1] E. Würthwein, Amos-Studien: Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, 1970,S. 68-110.

أصبحت الآن نبيًا "nâvîʕ". وبهذا أرجع كل شيء مرة أخرى إلى الصواب: عاموس نبي! لكن هل يمكن تحمل إعادة التركيب الزمني؟، فقد أكد هانس فالتر فولف في بحثه عن "تفسير سفر عاموس"[1] خمس فرضيات على النحو التالي: ا) مارس عاموس مهنة استطاع أن يتعيش منها، ولم يكن مرتبطًا في هذه المهنة بالنشاط النبوي (14). ب) يمثل التكليف بالتبليغ نقطة تحول في حياته، ولا يمكن استنباطه من قراره الخاص أو قرار أشخاص آخرين، بل يجب الرجوع إلى تدخل يهوه وحده (15). ج) يجب فهم الجملة الموجودة في الفقرة 14 في السياق المباشر كرد على أمر أمصيا (رأى أمصيا أن عاموس أُعطي إمكانية تدبير شئون الحياة والفاعلية كنبي في يهودا). د) السياق الأوسع للجملة الموجودة في الفقرة 14 والفقرة التالية لا يمكن بكلمة أن يكشف اهتمامًا بالتناقض بين الماضي والحاضر في حياة عاموس، لكنه يعرض مواجهة الأنا الثلاثية في الفقرة 14 مع يهوه الظاهر، وكذلك كفاعل ثلاثي في الفقرة 15 والتالية، وأنه ينبغي تصحيح تقييم أمصيا للحالة الحاضرة. هـ) أمصيا لم يسم عاموس ووفقًا للفظة الموجودة نبي "nâvîʕ "، وليس hóze = راءٍ، ولكنه تحدث مجددًا عن نشاط النبي nâvîʕ (12، 16،13). وهكذا لا يجب المبالغة في أهمية مشكلة الزمن، وإنما يجب إثبات السؤال عن قيمة مغزى توضيحات عاموس في السياق بدقة. ويترتب على ذلك أن عاموس قد أكد بشخصه تناقضًا حادًا بين النبي الوظيفي nâvîʕ والنبي المعين من يهوه، بين النبي المدرب من أنبياء وبين مرسل يهوه، وبين الموظف المعين للعبادة وبين التأثير الحر الذي يسببه يهوه فقط" (361). وهكذا فإن النص الملموس وتفسيره قد ثبت ما سبق طرحه، وقد كانت في السابق تقدم الاعتبارات العامة للنبوة في العهد القديم[2].

---

[1] BK XIV/2.

[2] وتجدر في هذه المرحلة الإشارة إلى هذين العملين:

- G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments, Bd. 1-7, 1974-1977;
- K. Koch, Die Proheten, Bd. I + II, 1978, 1980.

فيما يتعلق بالصعوبات الواجب عرضها فيما يتعلق بالتفسير المعاصر لأسفار الأنبياء يجب إبراز بحث هانس فالتر فولف حول "تفسير سفر عاموس"، بصفة خاصة لأنه سلط الضوء على النقد الشكلي لأقوال عاموس الأصلية وتأكيد النقد الأدبي للمجموعات الثانوية (عاموس 8: 4-14) والتفاسير اللاحقة والإضافات والأجزاء اللاحقة بطريقة نموذجية[1]. وتاريخ التطور الأدبي الطويل، الممكن افتراضه لنشأة سفر عاموس، مما يؤدي إلى التثبيت الأدبي الأول، الذي بدأ في حياة النبي، حتى التحرير التثنوي" (137) وإضافة أخرويات خلاص ما بعد السبي (138).

ما هو النبي؟ من أجل تحديد طبيعة النبوة في العهد القديم، طرح فالتر تسيمرلي في بحثه عن " رؤية لاهوت العهد القديم" (1972) أربعة عناصر في البداية، هي: ا) من سمات "الأنبياء الكبار" أنهم لا يعرفون شيئًا عن حديث اللسان المتلعثم، الذي يحتاج أولًا إلى تفسير (على العكس من إشعيا 8، 1). ب) توجد رسالة رجال الرب هؤلاء باستمرار في علاقة واضحة بالمسار التاريخي لبني إسرائيل، ولكن تشمل أيضًا شعوبًا أجنبية، دون أن يتبع الأنبياء هدف التشكيل السياسي. ج) يعرف الأنبياء في رسالتهم عن الكلمة، التي تخلق الواقع والتي "تُعد في ذاتها جزءًا من الواقع" (88). د) يلتمس النبي رحمة الرب والغفران، ولكن السمة الفعلية للأنبياء هي التلقائية، حيث توجههم إرادة يهوه (89).

دخلت رسالة النبي إشعيا في بؤرة الاهتمام. وبلا شك فإن التعليق الشامل لهانس فيلدبرجر تم تطويره بدقة وشكل علامة فارقة في بحوث تاريخ تفسير هذه النبوة. فيعزو المكون الأساسي للنصوص التالية إلى النبي الذي ظهر في القرن الثامن. ولكن يتشكك في التطور الأخير بشكل كامل، ويعد هذا التطور بدهيًا وفقًا للتصور التقليدي. سلك أوتو كايزر[2] في الطبعة الخامسة من كتابه حول"التعليق على سفر إشعيا" طُرقًا جديدة

---

[1] BK XIV/2, 130ff.

[2] O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja, Kap. 1-12: ATD 17, 1981^5.

تمامًا. يستهل الصفحات الأولى من هذا الكتّاب بما يلي: "يخطو التفسير المعروض مسار نقد التحرير واتجاه النقد بشكل منطقي. وعلى مدى عقد من الزمان أصبح خروجًا أساسيًا عن التقييم السابق لسفر النبي. وبالنسبة للتفسير أثبت تقييم ما تسمى مذكرة النبي إشعيا عن تأثيره في زمن الحرب بين إفرايم وأشور بصورة حاسمة (6: 1-9: 6)".

بهذا نجد أنفسنا مرة أخرى في سياق هذا الموقف التحولي، الذي تعرضنا له تفصيلًا في الصفحات السابقة. وبالنسبة لتفسير نبوة إشعيا فقد عرض التعليق الجديد بداية مرحلة، وهو ما لا يمكن تصوره بدقة وبشكل منطقي. لقد انطلق كايزر من أن الأمر في أقوال النبي (إشعيا 6: 1-9: 6) يدور حول تركيب يقدم إتمام مصير السبي. وانطلاقًا من هذه الفرضيات ينتج كل شيء من تلقاء نفسه تقريبًا. وتتوارى أي إمكانية لاكتشاف "الأقوال الأصلية" للنبي إشعيا، خلف اقتراض التركيب اللاحق والمسيطر على كل شيء. لقد دفع أسلوب نقد التحرير واتجاه النقد إلى نتائج متطرفة. مثال على ذلك تفسير نص إشعيا 6: 1-13. لقد أشار كايزر إلى الاهتمام الفعلي بهذا النص: " إنه لا يستدعي الماضي لذاته، وإنما ينسجه بطريقة لا تختلف عن الرواة المنشغلين بالزمن السابق لإسرائيل كصورة عاكسة، ينبغي فيها على الناجين من الكوارث اكتشاف حاضرهم الخاص والدعوة المتضمنة فيها للثقة في توسيع أسماء الرب. وهذا يعني في نفس الوقت أن الراوي يوجد بعيدًا عن الكوارث التي يتوقعها الكتّاب المقدس، لكي يستدعي في رداء النبي إشعيا الماضي بصورة حية. وهكذا يُعد شكل التقرير الذاتي هنا ضمانًا لهوية فعلية للممهدين المتحدثين مع المؤلف، ووجهة النظر السائدة حتى اليوم. ونسمع في هذا السفر صوت النبي إشعيا مباشرة". وقد ظهر النص في ظل التلقي اللاحق والرؤية المتحيزة فقط في كسر كل العلاقات التاريخية المعلنة، التي يجب اعتبارها خداعًا. وأقامت الصور اللاحقة الدنيا، بأن ظهرت في رداء النبي إشعيا. فيجب على المفسر أن يفك شفرة الأقوال غير المباشرة، بعدما يعتقد أنه وجد المفتاح لاتجاه "التغلب على موقف السبي، وفي امتلاك معيار استنتاج تفسيري أظهر كل التصورات التقليدية كعمليات

رتيبة وذات موثوقية تاريخية على نحو ساذج، وغير مؤهل من وجهة نظر نقد التحرير.
ولكن الأمور البسيطة لا تبدو هكذا. لقد قاد كايزر التفسير إلى أحادية شديدة، لكنه
نبه بهذه العملية إلى أهمية طريقة نقد التحرير واتجاه النقد.

ويمكن أن تعرض التحليلات التاريخية الموروثة والنقد الشكلي والنقد الأدبي
لأسفار الأنبياء قليلًا جدًا عن عملية التلقي الديناميكية لرسالة الأنبياء بشكل مناسب.
ومن الصعب إدراك أن هذه الرسالة كانت في 'طريقها إلى المستمع'، وأنه أُعجب بها
وأعاد تسجيلها وتحديثها في لحظات تاريخية معينة من الزمن اللاحق، ولكن لا يمكن
بأي حال توضيح أن عملية موروث أسفار الأنبياء ونشأتها تم تثبيتها في مرحلة ما.

يمكن توضيح الخطوات المنهجية في التفسير، من تعليق فالتر تسيمرلي[1] على سفر
حزقيال. فوفقًا "لعاصفة التحليلات النقدية"، التي ثارت حول سفر هذا النبي، فقد
مارس العمل التفسيري الموضوعي والرزين تحليل وحدة الكلمة، التي تختبئ خلفها
'عمليات تطور'. الدليل الأول يجب أن يكون "إرث الصيغة في كلام الأنبياء" (قارن
مبحث 5 المدخل: "اللغة وشكل الكلمات"). وما يمكن قراءته في المبحث 8 تحت
موضوع "من كلمة النبي إلى سفر النبي" في تعليق تسيمرلي، يجب نقله وفقًا للمعنى
بالإشكاليات الموجهة بشكل صحيح نحو الموضوع لتفسير الأنبياء. وظهر إلى النور
الاكتشاف من إعادة صياغة غنية بالفروق الدقيقة وإعادة التفسير في بحث "مدرسة
الأنبياء". وعندئذ يغيب عند البعض، عما إذا كانت الإدراكات القليلة توضح أن عملية
التحرير الكلية لا يمكن فصلها بدقة عن عملية استمرار الكتابة والتفسير اللاحق لوحدات
الحديث الفردية" (109 والتالية). وبهذا لا يُثار فقط التساؤل المهم عن تاريخ إعادة
التفسير، الذي يستحق اهتمامًا أكبر"[2]، بل أيضًا التساؤل عن العلاقة المتباينة بين

---

[1] BK XIII/1.2.

[2] حول المناهج التفسيرية المتجاوزة التفسير ، انظر أيضًا:

J. Jeremias, Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit: ZAW 83, 1971, 330-355; S, 346ff.

إعادة التفسير والتحرير. ويجب أن تتحرر التفسيرات المهتمة بالتحرير النهائي من النظرة الأحادية، وتشير إلى الحدث الكلي لنشأة سفر النبي.

فيما يخص المنهجية التي بينها فالتر تسيمرلي بوضوح ظهر الموقف المتطرف، الذي دخل فيه لا سيما نقد التحرير، ظهورًا بشكل خاص. وقارن دراسة يورج جارشا حول "دراسات عن سفر حزقيال- بحث نقد التحرير الإصحاحات1- 39 (1974). فقد قلب المبادئ المألوفة في التفسير رأسا على عقب. ولم يعد الواجب اكتشاف عدم أصالة أجزاء أو إصحاحات فردية في سفر النبي، بل أصالة الإرث الفردي، كما لو كان المرء له علاقة بالكتّاب المقدس مع مؤلفين ومحررين كذبة للسفر، الذين حاولوا جعل المادة المختلفة للسفر المجمع مادة موثوق فيها، ويعزونها إلى نبي (جيورج فورر، مجلة العهد القديم العدد 87، 1975، 396).

3- يمكن في بحث المزامير أيضًا ملاحظة الاتجاه إلى التأريخ المتأخر للأناشيد والصلوات، ومثال ذلك كتاب جونتر فانكى "اللاهوت الصهيوني لجماعة قورح في سياقه التاريخي الموروث"، ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 97 (1966). أراد فانكى أن يظهر" أنه ليس فقط بني قورح ومجموعة المزامير المنسوبة لهم، بل أيضًا اللاهوت المعبر عنه في جزء من المزامير ... تنتمي إلى زمن ما بعد السبي (108). وبهذا أُثيرت المشكلة الكاملة لتأريخ مزامير العهد القديم مرة أخرى، وهناك صعوبات هائلة في التوصل إلى رأي فصل في هذه المسألة[1]. وعلى أي حال يمكن أيضًا إثبات وجود تعبيرات أسلوبية من سفر التثنية والعمل التثنوي في المزامير. ويجب التأكد من كيفية التعامل مع العلاقة التاريخية للأناشيد والصلوات، من حالة لأخرى بشكل أدق مما حدث حتى الآن.

يعتمد البحث العام للمزامير على أسس أبحاث تاريخ الشكل لـ هرمان جونكل (قارن مبحث 81). فتحليل الأنواع الأدبية وتحديدها، الذي تم في "مقدمة في المزامير"، لا يزال من حيث المبدأ معمول به. وأشار هانس يوآخيم كراوس في الطبعة

[1] عن مناقشة كتّاب ج. فانكى، انظر:

H. M. Lutz, Jahwe, Jerusalem und die Völker: WMANT 27, 1968.

الخامسة من كتابه "التعليق على سفر المزامير" (1978) إلى المصطلحات الأساسية العبرية في الكتاب المقدس واكتشف عندئذ "الأنواع" التالية: أناشيد المدح təhilâh، أغنية الصلاة təfilâh، أغنية الصلاة لجماعة الشعب: tifəlat ʔam، أناشيد الشكر tôdâh، أناشيد أعمال الملك maʔälêj lamelex، أناشيد صهيون (ʃîrêj s'ijôn)، الأشعار التعليمية وكذلك مزامير الاحتفال والطقوس. ومع ذلك فإنه بمراجعة المزامير، التي ذكرها جونكل باعتبارها "ترانيم" و"أناشيد شكر" أنجز فرانك جروزيمان بشكل خاص عملًا رائدًا، بعنوان "دراسات عن تاريخ الشكل للترانيم وأناشيد الشكر في إسرائيل"، مجلة دراسات تفصيلية علمية عن العهد القديم والعهد الجديد، العدد 32 (1969). وبالنسبة للترانيم فقد ميز نقاد الشكل ترانيم في صيغة الأمر وترانيم في صيغة الغائب. الترنيمة بصيغة الأمر تصادفنا أولًا في ترنيمة مريم (الخروج 15: 1 والفقرتين التاليتين). "موقفها الحياتي" هو التعبد المنتظم، ومضمونها الأصلي هو خبرات الفعل التاريخي ليهوه في إسرائيل (307). وذلك بخلاف الترانيم المكتوبة في التصريف الثالث (صيغة الغائب): "عنصر الشكل الترنيمي المشتق من البيئة باستعمال الأفعال في صيغة الغائب استمر في إسرائيل في تعبيرات ذات صيغ فردية، ويذكر في بعض المزامير الملكية لفعل يهوه في شخص الملك، ويقدم بطابع شكلي ومضموني نوعًا خاصًا من الترنيم (308). ويمكن ذكر "ترنيمة الفرد" (المزامير 8؛ 104)، والتي تختلف عن "نشيد الشكر"، ويجب تناولها باعتبارها شيئًا مميزًا. وتجب مناقشة وجود "نشيد شكر في إسرائيل"؛ وهذا النوع لا يمكن إثباته في المزامير. وتُعد دراسة جروزيمان مثالًا مثيرًا للدهشة، كأبحاث جونكل وتأكيد ملامحها الأساسية وأيضًا مواصلة تشكيلها بالتدريج.

تشكل أقوال أناشيد الصلاة عن أعداء الفرد مشكلة خاصة في تفسير المزامير. وقدمت أبحاث كثيرة حول هذا الموضوع[1]. من بين المهمة التي أجريت مؤخرًا دراسة أوتمار كيل حول "أعداء وكاذبون على الرب- دراسات عن صورة الأعداء في

---

[1] انظر: BK XV/ I,112.

المزامير المرتبطة بالفرد"، في دراسات تفصيلية كتابية في مدينة شتوتجارت، العدد 7 (1969)، وفيه استوعب الأبحاث الأقدم وحللها بشكل نقدي. لكن الصلوات لأولئك الذين يتوجهون إلى الملاذ المقدس والمهددين والمتهمين من أعداء يشيرون إلى مؤسسة دينية، ودخل في دائرة الضوء بحث هانس شميت عن "صلاة المذنبين في العهد القديم"، ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 49 (1928). ويخدم عمل لينهارد دليكات حول "اللجوء وإيحاء الحماية في قداسة صهيون- بحث عن مزامير الأعداء الخاصة" (1969) بحث هذه المؤسسة. لكن يجب أن نذكر بصفة خاصة كتاب فالتر بايرلين حول "بحث إنقاذ المستضعفين في مزامير أعداء الأفراد على أساس سياقات مؤسسية"، مجلة أبحاث أدب ودين العهد القديم والعهد الجديد العدد 99 (1970). وندين بالفضل للمعرفة الدقيقة لمؤسسة المحكمة الإلهية لهذه الدراسة التفصيلية. وقد أشار العهد القديم إلى هذه المؤسسة المقدسة في سفر الملوك الأول 8: 31 والتالية: "وإن أخطأ أحد إلى صاحبه، وأوجب عليه اليمين ليحلفه، وحضر ليحلف أمام مذبحك في هذا الهيكل، فاستمع أنت من السماء، وأعمل، وأقض بين عبيدك، إذ تدين المذنب وتجعل شره يقع على رأسه، وتنصف البار وتعلن براءته". يمكن الكشف عن التركيب الأساسي للأعمال المقدسة في المراحل والأحداث التالية: ا) المسكين الموجود في أزمة قانونية بسبب اتهام ما، يهرب إلى المكان المقدس ويختبأ في حماية يهوه. ب) تجرى تحقيقات أولية في نطاق المعبد (قارن المزامير 5: 6-8)، وتنتهي بالدخول إلى الهيكل المقدس والمحاكمة. ج) يتحول نطاق الهيكل المقدس إلى "الموقف الحياتي" لأقوال ثقة فطرية بحماية الرب (المزامير 17: 8؛ 27: 5؛ 57: 2 وأخريات). د) تلي ذلك أحداثًا طقوسية لحلف يمين البراءة واللعنة الذاتية، التي يؤديها المتهم البريء (الملوك الأول 8: 31؛ المزامير 7: 4 والفقرتين التاليتين). هـ) طلبات التقرير مثل "أحكم علي يا يهوه! و"نفذ علي القانون!" تهدف إلى إصدار الحكم الإلهي، المتوقع في الصباح. و) حتي الصباح يفتح المصلي باحتضانه أمام الرب في أعماق قلبه (المزامير 17: 3) ويقدم نفسه في النهاية لحكم الرب ضمن الضحايا. ز) يمكن أن تظهر حالة أن الأعداء المذنبين

لا يريدون الاعتراف أو القبول بحكم الرب (المزامير 4: 2 والفقرتين التاليتين)، لكن العملية التعبدية تكتمل عندما يقبل الأعداء حكم الرب، وهكذا يتم إحباطهم". ح) لو تمت البراءة يقيم المذنب البريء " tôdâh" مأدبة شكر على مرأى من الأعداء" (المزامير 5:23). وتجد مزامير عديدة تفسيرًا جديدًا من خلال مؤسسة المحكمة الظاهرة بشكل أوضح. ويتضح أيضًا أي أهمية كانت للحدث القانوني المقدس في إسرائيل القديمة. ويفترض زمن صياغة مبكر نسبيًا في العدد الأكبر من النصوص.

بالإضافة إلى أناشيد الصلاة للمذنبين والمضطهدين وجدت أيضًا أناشيد صلوات المرضى سياقات تفسيرية جديدة. وعن هذه المزامير: دراسة روبرت مارتن-آكارد عن "منهج المزامير"، دفاتر لاهوتية العدد 60 (1969)، 49-65؛ وبحث كلاوس زيبولد عن "المرض والشفاء- الجوانب الاجتماعية في المزامير"، في: الكتاب المقدس والكنيسة، العدد20 (1971)، 107-111؛ وبحث كلاوس زيبولد عن "صلاة المريض في العهد القديم- أبحاث عن تحديد وإدراج مزامير المرض والشفاء"، ملحق مجلة دراسات تفصيلية علمية عن العهد القديم والعهد الجديد العدد 19 (1973). والآن يجب بالطبع تأمل أن المرضى والمعانون في العالم القديم يصادفهم باستمرار السؤال التالي: "من أخطأ: هذا أم والداه؟" (يونا 9: 2). فإمكانيات الاتهام والموقف العدائي تكمن في هذا الفكر السببي. ويجب في نفس الوقت أيضًا تأمل امتداد أناشيد صلوات المرضى إلى معرفة الذنب. وعلى أي حال يجب الانطلاق دومًا من أن المرضى، وخاصة مرضى الجذام لا يدخلون إلى الهيكل المقدس. إنها ليست سوى صلاة الشكر، وبالتالي يناقش مصيرهم مع المعاناة أيضًا في وقت لاحق. وعندئذ يكون الحديث عن القوى المعادية، عن ترك الرب لمن يعاني بشدة (المزامير 22: 2)، والذي تخلى عنه أتباعه وأصدقاؤه فترة طويلة. ووصف كلاوس زيبولد بوجه خاص في أبحاثه "ممارسة التعويض" في نطاق الهيكل المقدس. وقد رافقت الحدث المقدس لإبراء المريض أحداث تكفير عن الذنوب.

لا يتسع المقام هنا لعرض الدراسات الفردية العديدة، التي كُتبت عن المزامير في السنوات الأخيرة. ولكن يمكن الإشارة على نحو خاص لتلك الدراسات، التي شجعت تفسير الأشكال ("أنواع") الفردية كاملة بشكل قوي. وينتمي لهذه الدراسات بلا شك كتاب يورج يرمياس حول "الظهور الإلهي- تاريخ نوع في العهد القديم"، مجلة دراسات تفصيلية علمية عن العهد القديم والعهد الجديد، العدد 10 (1977 [2]). لقد انطلق يرمياس من شكل أساسي لنوع وصف الظهور الإلهي وتطوره. فأوضح أصل التصورات الفردية وسأل عن "الموقف الحياتي" للنوع، والتي تساهم كثيرًا في توضيح شامل لموضوع أساسي خاصة في المزامير. وبالطبع طُرح في نفس الوقت السؤال عما إذا وبأي حق يمكن التحدث عن "نوع" وصف الظهور الإلهي. ألا يكفي تمييز "موضوع أساسي" بكل سماته التفصيلية؟ ويمس هذا السؤال أسس التعريف، التي تعد غامضة منذ أن أسس هرمان جونكل بحث تاريخ الشكل. هل "اللغة الشكلية" هي المعيار الحاسم في تحديد "النوع"؟ ما هو "النوع" حقًا؟

ينتمي أيضا كتاب أوتمار كيل حول "عالم الرموز التصويرية في الشرق القديم والعهد القديم- المزامير نموذجًا" (1972، 1980 [3]) إلى الدراسات المتطورة لتفسير المزامير. وتم ترتيب الوصف والصور المفيدة بشكل منظم وفقًا لستة معايير: 1- تصورات عن العالم كله. 2- قوى الدمار. 3- المعبد- مكان حضور يهوه ونطاق الحياة. 4- تصورات الرب. 5- الملك. 6- الإنسان أمام الرب.

في نفس الوقت فإن هانس-يوآخيم كراوس في الطبعة الخامسة من كتابه "تعليق على سفر المزامير (1978) استوعب وناقش أبحاث جروزيمان، وبايرلين، ويرمياس، وتمنى وتمنى الإشارة إلى أعمال كيل بصورة أكبر.

لفترة طويلة كان العرض الأساسي للمزامير مثار خلاف عما إذا كان يوجد في أناشيد الشكوى وأناشيد الشكر الأكثر عددًا أشعار خاصة أو أشكال كهنوتية، ولكن يمكن اليوم التغلب على هذا البديل القاسي، لأننا نفترض أن الكهنة ومرنمي المعبد

صمموا من حكايات المعاناة أناشيد مزامير واستعملوا صيغًا تقليدية لحد كبير. ويمكن الآن توضيح أنه يمكن نقل أناشيد الصلاة مثل المزموران 42 /43 بأخبارها الخاصة. وعلى أي حال لم يكن الكهنة ومرنمو المعبد ناقلين. فلم يستوعبوا فقط أوصاف المحنة والأقوال الأولى للشكر، بل تلوا أيضًا الطقوس الدينية (اللوترجيات) والأشكال، عندما كانت تُقدم في مواقف محنة مختلفة: tifəlâh صلاة أو tôdâh شكر. ويمكن عندئذ افتراض أن هؤلاء المصلين قد غنوا هذه المزامير وصلوا بها، باعتبارها طقوسًا دينية وأشكالًا في الهيكل المقدس، وكان نصها حاضرًا مع الكهنة ومرنمي المعبد. وكان يجب في كل الأشكال الطقوسية تتبع كيف عرفتها العقائد البابلية[1]، ثم أصبحت نسخًا جامدة لا حياة فيها ولا خبرة ولا معاناة ولا سياق تاريخي في أناشيد الصلاة وأناشيد الشكر في العهد القديم. وتعد في المقابل "الأشعار الخاصة" إبداعات استثنائية، أمكن إنتاجها في إسرائيل القديمة وعبادتها بشكل خاطئ تاريخيًا. وأُسيء بشكل كامل في تلك المحاولات التوضيحية لدور الطبقة المتعلمة في العالم القديم. لذا ينبغي استبعاد مصطلح "خاص" بشكل كامل من تفسير المزامير. فالقراءة والكتابة والتأليف كانت ميزة للكهنة ومرنمي المعبد ومن لهم امتياز الكتابة، أي الموظفون والمساعدون في القصر الملكي. وما أصبح معروفًا في أصل وتاريخ وموروث الحكمة في إسرائيل أن الكتبة كانوا حماة وناقلي الموروثات، ويبين أنه يمكن توضيح تأثير الحكمة على أدب المزامير من "المراسلات" المتزايدة بين الموروثات والعطايا والقدرات الموجودة في معبد أورشليم والبلاط الملكي. ولكن ينبغي أن تدور الفقرة التالية عن موضوع "الحكمة".

4- في المبحث 99 تم الإشارة إلى أنه في العقود الأخيرة وصل بحث وتفسير أدب الحكمة في العهد القديم إلى معارف جديدة وكشف علاقات لم تكن معروفة حتى ذلك الحين. وتتابعت الأبحاث عن "جوهر وتاريخ" الحكمة في إسرائيل.

---

(1) انظر:

- E. Gerstenberger, Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament: WMANT 51, 1980.

قارن عمل هانس-بورجن هرميسون حول "دراسات في الحكمة الإسرائيلية"، مجلة دراسات تفصيلية علمية عن العهد القديم والعهد الجديد العدد 28 (1968)؛ ودراسة جيرهارد فون راد عن "الحكمة في إسرائيل" (1970، 1981 [2])؛ وعمل باتريك وليام سكهان حول "دراسات في الشعر الإسرائيلي والحكمة"(1971)؛ ودراسة روبرت بالجارني يونج سكوت عن "طريق الحكمة في العهد القديم"(1971)؛ ودراسة ب. لانج عن "الخطبة التعليمية للحكمة"، دراسات في الكتاب المقدس في (شتوتجارت) 54 (1972)؛ ودراسة روجر نورمان وايبراي حول "الموروث الفكري في العهد القديم" ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 135.

فيما يخص سفر "الأمثال" اكتسب علم المقدمة صورة موحدة. وتشير المقدمة الافتتاحية للأمثال 1:1-7 إلى السفر (المنقح) كله. كما تجب مراعاة الإصحاحات 1-9 باعتبارها مجموعة مكتملة. ومثار الخلاف هو: إذا كانت هذه المجموعة موجودة من قبل في حد ذاتها أو إذا جُمعت لهذه الغاية عند تصميم السفر كله. وعلى سبيل الجدال يُطرح التساؤل: كيف يمكن تحديد 'تشخيص ĥoxəmâh/حكمة في الإصحاحين 8 و9. هل نتحدث عن إقنوم Hypostase؟ وهل توجد تأثيرات أجنبية؟ هل يجب افتراض أسطورة الإنسان البدائي أو التصور الإقنومي لماعت المصرية؟ ويمكن جيدًا إدراك مجموعة أمثال سليمان المكونة من 375 حكمة قصيرة في الإصحاحات 10-22: 16. كما تم التعرف على مجموعات أخرى أو مجموعات حِكَم 22:17-24: 22 ("كلام حكماء")، 24: 23-34 (أقوال الحكماء)، الإصحاحات 25-29 (مجموعة حزقيا)، الإصحاح 30 (أقوال أجور)، الإصحاح 31، 1-9 (أقوال لموئيل) والإصحاح 31، 10-31 (مدح ربة المنزل). والأشكال الأساسية في كل هذه الحِكَم هي القول (أو الخبر) والإنذار (الموعظة).

ما هي الحكمة؟ عرضت الأبحاث ... أن الحكمة التي يمارسها الإنسان في إسرائيل كانت إجابة لعقيدة يهوه التي واجهت خبرات عالمية معينة. لقد خلقت إسرائيل في حكمتها مجالًا فكريًا، فيه يمكن التحدث عن تنوع الأحداث اليومية،

وكذلك عن المبادئ اللاهوتية. فالحكمة إذن تحت كل الظروف تعتبر شكلًا من أشكال الإيمان بيهوه ..." (جيرهارد فون راد 390). ولكن في هذا الشكل استوعبت وتناولت موروثات أجنبية وموروثات متعلقة ببيئة إسرائيل. وبنفس القدر يمكن توضيح ما يلي: تكمن الإجابات في الحكمة في قواعد يتحدى بها المؤمنون بيهوه أنفسهم من بيئة العالم المحيط بهم، ومواجهة الحياة. فالشرط الأساسي للتحدث في هذا الموضوع، كان معرفة يهوه. والشرط الأساسي لاستمرار الحياة كان الثقة في يهوه والنظم التي أرساها بقوة (المرجع السابق 390). لكن ما هي العلاقة التي جمعت بين المنتج الأدبي التعليمي الممتد عبر قرون مع الموروث النبوي التاريخي للعهد القديم ومع المزامير؟ هل نجد أنفسنا في "عالم مختلف تمامًا"، يمكن فهمه فقط بمدى ارتباطه "بمعرفة يهوه" فيرتبط مع العهد القديم؟ كيف يمكن توضيح الغياب الكامل للموروثات التاريخية؟ هل يكفي بواسطة الكلمة الأساسية "أجاب" أن نربط أدب الحكمة بالموروثات الأساسية من العهد القديم؟ ألا يجب بحث عناصر الإنسان والحياة والعالم بشكل أقوى على أساس مضمونها العبري الإسرائيلي؟ ويتم التخلي عن أسئلة كثيرة. ويمكن الحصول على أهمية خاصة لها في بحث سفري الجامعة وأيوب.

نذكر سلسلة من الأبحاث الجديدة عن سفر الجامعة، وهذه الأبحاث هي: بحث راينر براون عن "سفر الجامعة والفلسفة الشعبية اليونانية المبكرة"، ملحق مجلة علم العهد القديم العدد 130 (1973)؛ وبحث فالتر تسيمرلي عن "سفر الجامعة- بحث موجز أو مجموعة حِكَمٍ؟"، مجلة العهد القديم العدد 24 (1974)، 221-230؛ وبحث فرانك جروزيمان حول "أيوب والجامعة- الإرادة وفرص العمل في العهد القديم"، كتاب تذكاري عن كلاوس فيسترمان (1980)، 373-393. وتقارن الدراسة المذكورة أخيرًا سفري أيوب والجامعة. فلماذا ومن أجل ماذا تُعقد هذه المقارنة؟ فعرض بشكل إجمالي، الكلمات الأساسية مثار "الشك" أو "التفاعل النقدي". ونبه جروزيمان إلى الوعي عن بعد بالسفرين: "الرب في السماء وأنت على الأرض" (الجامعة 5: 1؛ 8: 17. 14؛ 7:

24). وطرحَ السؤال عن السياق الاجتماعي وتجارب المؤلف والدائرة المحيطة به، التي تركزت حول الطبقة العليا من الشعب. بعبارة أكثر وضوحًا: "في زمن ما بعد السبي ابتعد الموروث والخبرة عن بعضهما البعض كثيرًا في هذه الدوائر. وهذا الجزء هو جوهر أزمة الحكمة، وانطلاقًا من هذا الجزء فقط يمكن فهم سفري أيوب والجامعة. وهذا هو التحدي اللاهوتي، الذي كان موضوعًا أمامهما. وبالنسبة لهما يعد التمسك بصورة الرب التقليدية غير ممكن. وفيما يخص الأحوال في نوعهما، التي لم يعد من الممكن اتفاقها مع الموروث يتوارى منهما الرب في غموض مبهم. وإذا كان الأمر في سفر أيوب يدور حول هذا، فإن الأمر في سفر الجامعة يدور حول تضامن الأخلاق التقليدية" (392). فهذه الأطروحة الصعبة حول نشأة "أزمة الحكمة" توجد الآن في محور النقاش. هل لدينا في سفري الجامعة وأيوب ما يمكن الاستفادة منه بتعبيرات طبقة معينة من الشعب؟ أي إطار لموروث الحكمة يكمن خلف مصطلح "الطبقة العليا"؟ من هم الناقلون حقًا؟ يجب أن تكون إجابة هذا السؤال ذات أهمية كبيرة بوجه خاص لتفسير سفر أيوب.

بالنسبة لتفسير سفر أيوب نشير خاصة إلى تفاسير: جيورج فورر (تفسير العهد القديم)، وفريدريش هورست (التفسير الكتابي)، وفرانس هيسه (تفاسير الكتاب المقدس بمدينة زيوريخ).

بالإضافة لذلك نذكر الدراسات التالية: دراسة جون جراي عن "سفر أيوب في سياق أدب الشرق الأدنى"، مجلة علم العهد القديم العدد، 82 (1970)، 251-269؛ ودراسة جان ليفيك عن "أيوب" أيوب في ملك الرب" (1970)؛ ودراسة هانس-بيتر مولر حول "أيوب وأصدقائه-موروث تاريخي لفهم سفر أيوب"، دراسات لاهوتية (ب) العدد (ب) 103 (1970)؛ ودراسة هورست ديتريش بروس عن "إجابة يهوه أيوب وما يسمى أدب أيوب في الشرق الأدنى القديم"، كتاب تذكاري عن فالتر تسيمرلي (1977)، 323-343؛ ودراسة أوتمار كيل حول "ردود يهوه على أيوب-تفسير سفر أيوب 38-41 من خلفية الفن التصويري المعاصر"، في: أبحاث عن دين وأدب العهد القديم والعهد الجديد، العدد 121 (1978)، 35 والصفحتين التاليتين.

لم يلق أي سفر آخر في العهد القديم أهمية كبرى في الفلسفة وتاريخ الأدب مثل التي حازها سفر أيوب. فعَالِم العهد القديم وفق منهج النقد التاريخي عليه أن يراعي ويدرك هذه الحقيقة باستمرار. وقد حظيت القضايا الأساسية التفسيرية واللاهوتية بصورة جديدة. لذلك تنبغي الإشارة في هذا الموضع إلى التفسيرات التي أدلى بها الفيلسوف أرنست بلوخ عن سفر أيوب، حيث أثيرت فيها ونوقشت نقاط نقدية لتفسير سفر أيوب بوضوح خاص، ويدور الأمر حول معنى الظهور الإلهي المفهوم كرد على أيوب في الإصحاحات 38-41. إلى أي مدى حظيت هذه الظواهر الناتجة عن القدرة على الخلق "بإجابة"؟ يوضح بلوخ ذلك بقوله: "يتوقف اللاهوت الإنساني، وفوقه توجد سماء وعمالقة".

والأمر كله هو أن الظهور الإلهي غريب نوعًا ما عن الكتاب المقدس، لدرجة أنه يوجد إله مختلف تقريبًا، إله لا يرتبط ببركان يهوه الخطير"[1]. ويرى بلوخ في كل مكان في العهد القديم تيارًا ثوريًا متحركًا من خلال سفر الخروج والأبوكاليبتي من جهة، وبناء كهنوتي علوي قائم على التحول الثيوقراطي من جهة أخرى؛ أي هناك إلهان، يتنازعان ضد بعضهما البعض. وبناء على ذلك رأينا في الظهور الإلهي أن يظهر إله السماء، كونه شبحا في عصر ما قبل الأنبياء والكنعانيين. "... وكان بإمكان الشاعر في سفر أيوب أن يوضح هذا، فشبح يهوه نشعر به كظلم يقبع خلف قناع إله الشريعة"[2]. وبالإضافة لهذا الاستهلال المثير توجد إشارة ثنائية داخلية أخرى في سفر أيوب. ففي سفر أيوب 19: 25-27 لا تجب ترجمة الكلمة العبرية gôʕêl بكلمة "المخلص"، فالأمر يعني على نحو أكبر ولي الدم (العدد 35: 19)، الذي تقع على عاتقه مهمة القصاص لقريبه القتيل. وإذا حاز المرء هذا الفهم الأساسي في التفسير، فسوف يصل إلى أن: " الصديق القريب، الذي يبحث عنه أيوب ليأخذ القصاص لا يمكن أن يكون مشابهًا ليهوه، الذي ينادي أيوب بالانتقام منه"[3]. بهذا بلغت المشكلة ذروتها

---

[1] E. Bloch, Atheismus im Christentum, 1968, 154.

[2] A.a.O. 135.

[3] A.a.O. 157.

مرة أخرى. ويجب الآن على أي حال السؤال عما إذا كان التوضيح المقدم من بلوخ يناسب حقًا سياق سفر أيوب :19: 25-27 (قارن أيضًا 16: 19). لكن طُرح السؤال عن كيفية مواجهة التحديات بشكل صحيح. وينطبق هذا بوجه خاص على توضيح الظهور الإلهي غير الكافي في التفاسير والدراسات الفردية (أيوب 38-41)، وأيضا عند استحضار مؤسسة المحاكمة المقدسة التي فيها يحدث ظهور إلهي بناءً على الرجاء "أقض لي، يا يهوه" في حدث الحكم الإلهي (مزامير 7: 7 والفقرتين التاليتين)، لا يمكن فهم هذا في سياق الدعاوي الدنيوية والعقوبات القانونية المختلفة، عندما ينقطع "اللاهوت الإنساني" فجأة بعرض تمثيلي في الطبيعة، وفي أي سياق في العهد القديم يوجد هذا الحدث؟ كيف يمكن توضيح هذا في سياق أوسع؟

105. لاهوت الكتاب المقدس

لا ينبغي أن يدور الأمر في هذا الجزء حول "لاهوت الكتاب المقدس في العهد القديم" فقط، بل يدور بوجه خاص أيضًا حول محاولات بحث واستكشاف العلاقات بين العهد القديم والعهد الجديد. وقد تم عرض هذه المهمة الجديدة في نهاية المبحث 102. بلا شك هناك مشكلات عديدة مطروحة على علم العهد القديم، استعملت للهجوم على البحث اللاهوتي. وهنا استطاع تعبير جيرهارد فون راد "العهد القديم ليس به "مركز Mitte" كما هو الحال في العهد الجديد " إثارة تأملات أساسية مازال يتردد صداها حتى يومنا هذا". لقد أوضح جيرهارد فون راد ذلك قائلًا: "من الصعب الإجابة على سؤال الوحدة الداخلية للعهد القديم من داخله، لأن العهد القديم ليس به "مركز" مثل العهد الجديد"[1]. وتعامل رودولف سميند مع هذه الإشكالية[2]، وأبرز بحق أن "نقطة المركز"، التي يجب السؤال عنها، لا يجب أن تكون شيئًا ثابتًا، ولا يمكن أن تميز

(1) G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, 1980 [7], 386.

(2) R. Smend, Die Mitte des Alten Testaments: ThSt 101, 1970.

تصورًا أساسيًا للخلاص، التوحيد، القداسة أو ماهية الرب يهوه، الثيوقراطي، العهد أو ابتعاد الرب عن الإنسان أو أي تفاصيل يمكن اعتبارها "جوهر" أو "فكرة" العهد القديم. وأشار سميند إلى الجملة الافتتاحية التي اكتشفها يوليوس فلهاوزن في أحداث العهد القديم وهي "يهوه هو رب بني إسرائيل، وبنو إسرائيل هم شعب يهوه" ثم أوضح ذلك قائلًا: "موضوع لاهوت العهد القديم كان يجب وفقًا لذلك أن يكون: يهوه رب بني إسرائيل في وحيه وأفعاله وقوانينه؛ كما أن بني إسرائيل هم شعب يهوه في دعوتهم للرب والحياة وفقًا لوصاياه. والاضطراب الكبير، هو الذي ابتعد فيه بنو إسرائيل عن بعض، ووقفوا ضد يهوه، ويهوه ضد بني إسرائيل- فالتكفير عن الذنب والمحكمة، التي أعلنها الأنبياء؛ ومحاولات تجاوز فشل العلاقة بين الرب والشعب عبر: التوبة، والتركيز العقدي، والتصميمات اللاهوتية زمن السبي، التي تنظر في الماضي من أجل الحاضر أو المستقبل، لم يصبح بعد واقعًا في العهد القديم- هذا هو الإطار الموضوعي لتنظيم المادة، وهو غير متطابق مع الإطار التاريخي، حتي وإن كان الإطارين يتماسان ويتقاطعان كثيرًا في التاريخ والموروث" [1]. وبالتالي أبرز سميند بهذا موضوعًا عامًا ووضع إطارًا موضوعيًا، أمكن فيه ترتيب وتقديم "المادة" الواجب استقبالها لاهوتيًا، فميز مسائل الفهم التاريخي للعهد القديم، (قارن المبحث 103)، وقد لمس رؤى السبي وما بعد السبي، التي تنظر في الماضي من أجل الحاضر".

يجب الآن بالطبع أن نسأل ونحلل بشكل أكثر دقة عن تصور جيرهارد فون راد فعلًا "للمركز" في العهد القديم. هل يمكن لكي نفترض الاختلاف مرة أخرى أن نقول عن العهد الجديد أن به "نقطة مركز"؟، والاستعارة الهندسية أمر محل شك. وعلى الأرجح فالمقصود هو المركز المسيحي: صلب وقيامة عيسى المسيح باعتباره حدث الخلاص المركزي. لكن هل يمكن التغاضي عن أنه أيضًا في العهد الجديد تُعد علاقة "المسيح والمعينون منه كخلفاء" أو "المسيح والأمة" أمر بالغ الأهمية، وأن الأمر في أسفار الرسل،

---

[1] A.a.O. 54f.

حتى لو ساد الصمت المطبق فيما يتعلق بالرسل، يدور حول تاريخ، وحول مسافة من الأخطار والأخطاء للأمة المسيحية الأولى، حتى إن كانت تمر في فترات قصيرة مقارنة مع العهد القديم؟ وبالنظر إلى قسمي الكتاب المقدس فهل يكفي أن ندعو العلاقة بين الرب والشعب باعتبارها موضوعًا عامًا، ومن ثم نوضح "الإطار الموضوعي"، الذي في تحديده الأكثر دقة يظل السؤال الحاسم كله عن العلاقة بين عرض التاريخ الكتابي ونتائج البحث التاريخي- والتسلسل الزمني لا يزال في طي النسيان؟

ونتساءل كيف عبّر فالتر تسيمرلي عن رأيه في المشكلة في كتابه "موجز لاهوت العهد القديم" (1972) وفي مقاله "عن مشكلة 'المركز' في العهد القديم"، مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد 35 (1975)، 97-118. وفق تسيمرلي تتركز مهمة "لاهوت العهد القديم" في عرض أقوال الرب في العهد القديم في سياقها الداخلي[1]. وبالنسبة له يُثار السؤال فقط حول الاستمرارية التاريخية للسياق الداخلي لأقوال الرب في العهد القديم، الأمر الذي يفتح المجال نحو سيل متدفق من المتواليات التاريخية. وكما أوضحنا يقول العهد القديم شيئًا مختلفًا، فهو يتمسك بالإيمان "بنفس الرب، المعروف باسم يهوه. وهو يتمسك عبر كل التحولات بأن هذا الرب له علاقة بشعبه إسرائيل"[2]. إذن فيهوه ذاته فيه تلك الاستمرارية المنصوص عليها. وبهذا تأتي صيغة التصور الذاتي عن رب إسرائيل "أنا يهوه" في مركز الاهتمام. "ما تحاول أن تقوله صيغة التصور الذاتي بهذه الطريقة هو محدد انطلاقًا من القول الذاتي ليهوه الممتلىء بمضمون مادي"[3]. ويبقى عندئذ أن نراعي مبدئيًا أن الحدث، الذي أصبح مهمًا لإيمان إسرائيل بيهوه في بدايتها، له 'بعدٌ سياسي' بادئ ذي بدء. "هذا البعد السياسي الذي يشير إلى شعب داخل العالم سوف يظل مميزًا للإيمان بيهوه في نتائجه"[4]." وهذا العنصر بكل نتائجه أوضحه ذلك المقال

---

[1] A.a.O. 9.

[2] A.a.O. 10.

[3] A.a.O. 19.

[4] A.a.O. 19.

الذي ظهر مؤخرًا عام 1980 : "أعطى أدب العهد القديم نفسه الحق والضرورة لاشتراط "نقطة مركز" في العهد القديم. فهو يشترط في كل أقواله أن يتم فعل ما يقوله في مجال ضوء الإله الواحد، الذي أعلن عن نفسه في إسرائيل باسم يهوه. ونفس هذا الإله الواحد يشترط بلا شك، أن يتجنب أيضًا بخجله اسم يهوه حتى العصر الحديث، أو يبدأ بمراعاة البيئة في التحدث عن رب السماء. فأي لاهوت للعهد القديم يوضح هذا الادعاء بنفس الإله، الذي يطالب العهد القديم بالتحدث عنه، رغم كل المعارف بالتحولات التاريخية في إسرائيل"[1].

لقد أوضح تسيمرلي ذلك بشكل أدق بقوله: "'نقطة المركز' في لاهوت العهد القديم غير ملموسة أو غير معروفة بشكل تعليمي أو في الفعل العملي للإنسان. ويهوه هو الإله/ السيد الحر، ولا يعرف شعبه إلهًا آخرًا (الخروج 20: 3)، والذي لا يجب أيضًا نحته في تمثال (الخروج 20: 4). فيهوه هو الذي يمكن ذكره والمتوجه إلى البشر في تاريخه إلى إسرائيل، لكن لا يمكن النطق باسمه باطلا وإساءة استعماله (الخروج 20: 7) (الموسوعة اللاهوتية العملية، المجلد 1، 1980، 447).وبهذا أُكتشف معنى أول ثلاث وصايا في سياق السؤال عن 'نقطة المركز'.

ووفق ذلك إذا تم إبراز صيغة التصور الذاتي "أنا يهوه" بهذه الطريقة، فينبغي بالطبع أن نتذكر أن موروثات سيناء لا تضم وحيًا باسم يهوه. "الأنا" ليهوه تغيب كذلك عن الظهور الإلهي (الخروج 19) وكذلك في مشهد قطع العهد (الخروج 24). وبنشر شريعة الرب والوصايا نجد أنه من الصعب الربط بين صيغة "أنا يهوه" بصيغة التصور الذاتي لتسيمرلي. لقد تحولت في فترة متأخرة إلى "نقطة المركز" في أحداث سيناء، حتى فُهم الوحي باعتباره وحيًا ذاتيًا. وسُئل أيضًا عن مقولة "نفس" يهوه من الموروثات عن "آلهة الآباء". ويظل باستمرار محل شك إذا كان ينبغي التمسك بمصطلح "نقطة المركز"، وما إذا كانت الأطروحة التي طرحها فون راد لم تفحص بشكل كلي.

---

[1] TRE I, 1980, 445.

وتجدر الإشارة في هذا الموضع أن زيجفريد هرمان اعتبر سفر التثنية "نقطة المركز" في اللاهوت الكتابي، لأن هذا السفر من أسفار العهد القديم يعرض بوجه خاص "مركز فكر العهد القديم". وقارن عن ذلك بحث زيجفريد هرمان عن "إعادة التركيب- سفر التثنية كنقطة المركز في اللاهوت الكتابي"، في: مشكلات اللاهوت الكتابي، كتاب تذكاري عن جيرهارد فون راد (1971)، 155-177.

لا ينبغي في القضايا التي تُناقش نسيان أو تجاهل أن اليهودية تقوم على معنى "tôrâh / شريعة" المحدد لكل شيء، وعلى منح الوصايا الإلهية في كل فكرة للكتاب المقدس العبري، وكيف يشير الحدث المشهود في هذا الكتاب المقدس إلى الحدث المحدد للاختيار. وبالنسبة للإيمان اليهودي فإن الوحي هو الشكل المادي للاختيار، الذي تكمن فيه كل أفعال الرب العظيمة وتأثيراتها. وبالتالي لا ينصح فقط، بل يجب أيضًا تقديم ذكر المشكلات التي تُطرح للنقاش في حوار مفتوح مع اللاهوت اليهودي. وذلك لأن قضية انطلاق فون راد كانت موجهة للعهد الجديد، وتتطلب تحليلًا نقديًا، وتميز الاهتمامات الخاصة لعلماء اللاهوت المسيحيين.

يستند "لاهوت العهد القديم" على العديد من الدراسات الفردية، التي أجرت نماذج طولية للموضوعات البارزة وطرحت رؤى على بساط البحث. لذلك فالمكسب الكبير لهذه النماذج أنها قدمت دراسات تفصيلية شاملة ومترابطة بوجه خاص في مجال علم السلالات البشرية/ الأنثروبولوجيا. ويستحق كتاب هانس فالتر فولف في هذا المجال اهتمامًا خاصًا، وهذا الكتاب بعنوان "علم الأجناس/ الأنثروبولوجيا في العهد القديم" (1972، 1976 [3]). لقد حدد اهتمامه بالسؤال عن كيف يرشد الإنسان نفسه في العهد القديم للمعرفة. وتم عرض كل النصوص المتميزة. وقد تتبع عندئذ بشكل كبير الرؤى في العهد القديم والعهد الجديد. وبهذا أمكن نشر علم أجناس/ أنثروبولوجيا شامل خاص بالكتاب المقدس وتقديم إسهام ملموس لـ اللاهوت الكتابي. وبالنسبة لفولف يعد ملمحًا أساسيًا في المنهج ما يلي: "... لا يمكن هنا توضيح المشكلات الأنثروبولوجية في

ظل التغاضي عن اللاهوت، بل بانفتاح تام بشهادة الرب في الكتاب المقدس فقط (17). وهكذا يصبح من الأساس أن: "موضوع ومحتوى اللاهوت لا يمكن أن يكون "ذاتيًا" أو "موضوعيًا"، وليس شخصًا منعزلًا ولا إلهًا منعزلًا، بل الرب والإنسان في المواجهة، والأمة المؤسسة من الرب نفسه والمنفذة في حدث (أحداث) الوحي[1]. وينطبق هذا المبدأ في العهد القديم أساسًا على علاقة الرب والشعب، لكن يجب تدبره وتفسيره بشكل أدق بناءً على الإشكالية التاريخية اللاهوتية.

لكن قبل تناول هذه المهمة تجب مراعاة ثلاثة عناصر بدقة. الأول- تجب معرفة يرى علم العهد القديم الألماني في الأدب الأنجلوساكسوني المشاريع النقدية والشكوك اللاهوتية المبالغ في تقييم قيمتها. فنتذكر كتاب برفارد سبرينج شيلدس "اللاهوت الكتابي في أزمة" (1970)، وهو كتاب استطاع أن يقدر ما حدث في إعادة اكتشاف البعد اللاهوتي، وعرض سلسلة من الحجج النقدية والمشكلات الجديدة وهي: السؤال عن وحدة الكتاب المقدس، ووحي الرب في التاريخ، والسؤال عن سمات عقيدة بني إسرائيل على خلاف البيئة المحيطة. ولا ينبغي التفاخر بشعار "البراجماتية"، إذا تمت الإشارة مباشرة إلى ممارسة الكنيسة وإذا تمت المطالبة بوجه خاص أن تستوعب الموروثات التفسيرية من قرون سابقة، وأن تبرز أيضًا القدرة على اتخاذ قرارات أخلاقية من العمل اللاهوتي بشكل أكثر حدة. وهكذا بحث أيضًا ر. إي. كلمنتس في كتابه حول "لاهوت العهد القديم- منهج جديد" (1978) عن طرق يستطيع بها العهد القديم أن يكتسب مرة أخرى أهمية جديدة بالنسبة لعلم اللاهوت. ووفقًا لكلمنتس وشيلدس يجب أن يكون درس ومطالعة العهد القديم الظاهرة في الوعي بشكل أقوى نقطة بداية لتوجه جديد. وعن العنصر الثاني يجب أن نضع في اعتبارنا أنه: "تجب كتابة علم لاهوت العهد القديم في كل جيل من جديد؛ لأن كل جيل لديه قضايا مختلفة، وكل جيل سوف يفسر التاريخ بطريقته الخاصة المميزة. ولكن هذا التفسير لديه نقطتا مركز، يتحرك حولهما كل

---

[1] انظر: K. Barth, KD IV, 3: 573.

شيء آخر، إنهما الرب والإنسان، وكل شيء بينهما ينتمي إلى مملكة الرب، وإلى سيطرته الملكية المؤثرة" (هنري ويلر روبينسون" الإلهام والوحي في العهد القديم" 1946، 232). أما العنصر الثالث فيدور حول اقتباس أقدم مفاده أن: "نتائج إيماننا هي أجزاء غير مكتملة ويجب أن تكون هكذا، لأن فيها نلتقي مع الواقع، الذي لا نصبح أسياده، بل إنه يسيطر علينا ويجذبنا في عملية تحول، لدرجة أننا نقول دومًا: لم يظهر بعد، وماذا سوف نكون" (فيلهلم هرمان "مقالات مجمعة" 1923، 89). وبهذا عُرضت بعض التصورات الأساسية، التي اعتبرت رائدة.

الآن هل يمكن أن ننظر جيدًا عما إذا كان من الأفضل من حيث الموضوع السؤال عن هدف العهد القديم بدلًا من السؤال عن "نقطة المركز"، بمعنى مزدوج: الأول- طالما تحوي أسفار العهد القديم علم ورسالة وعقيدة، فيجب وفقًا للهدف المنشود بحث بُعد هذه الكلمة؛ والثاني- بما أن طابع الطريق في العهد القديم يمتلك التاريخ المشهود غالبًا، فيجب من هذه الناحية طرح سؤال الهدف، أي السؤال عن هدف الطريق التاريخي الممكن التعرف عليه في العهد القديم. فيجب في هذه المرحلة عرض بعض الأفكار، التي يمكن العودة إليها فيما بعد. فالرسالة كلمة 'تسمع' في العهد القديم ويرحب بها بشكل متنوع باستمرار، ويجب اتباعها في الطاعة وتُثبت في العمل. وبهذه الصورة يتم قبول واعتماد: صيغة التخاطب والمناداة والإرشاد إلى الطريق وعلم الحكمة، والمدح والرجاء والشكوى والشكر أيضًا. ويمكن أن يعرض "لاهوت العهد القديم" في هذه الناحية مجموعة موضوعات ونوايا موجزة وكذلك مسألة التطبيق، لكن العهد القديم يشهد في نفس الوقت بتأثير وفعل الرب، أي بقصة مجيئه إلى شعبه، وطريق مجيئه إلى عالم الشعوب، وكل ما يحيط بذلك من البداية وحتى النهاية، والخلق باعتباره سببًا كونيًا للحياة والقيادة الإبداعية لخلق سماء جديدة وأرض جديدة (إشعيا 65: 17؛ 66: 22). وكان يجب من البداية فصاعدًا عرض أن عبارات وأحداث العهد القديم تتجاوز ذاتها. وهذا ينطبق على التوراة (إرميا 31: 31-34؛ حزقيال 36: 26 والتالية)، ونفس الشي ينطبق

على سياق الأحداث كلها، خاصة النبوة. لكن بهذا تم مجددًا التساؤل حول التصور اللاهوتي للتاريخ، الذي يوجد في محور النقاش وينبغي أن يناقش على الفور.

ينبغي قبل ذلك الإعلان عن فكرة مهمة لتصورات إضافية عن النبوة المذكورة. فأشار فالتر تسيمرلي إلى البعد السياسي الداخلي للعهد القديم. ويجب تقدير أهمية هذه الإشارة بوجه خاص للنبوة في إسرائيل. وقدم فالتر ديتريش إسهامًا جديرًا بالملاحظة عن هذا الموضوع بعنوان "إشعيا والسياسة"، ملحق مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد 74 (1976). وبالطبع تُعد "السياسة" مرتبطة بالزمنُ، تُفهم فقط من تفاصيل التحليلات التاريخية. ولكن الجوانب اللاهوتية المهمة توجد في الكيفية، التي عبر بها الأنبياء عن رأيهم في الحياة السياسية وأية موضوعات برزت في رسالتهم. وتصر العقيدة اليهودية في هذا الصدد على أنه: "بصورة إجمالية يمكن أن تكون السياسة على الهامش في العهد الجديد، لذلك يجب الإنصات إلى رسالة العهد القديم"[1]. ويجب أن "تسترق السمع" في كل التساؤلات الضاغطة في أيامنا عن العدالة والسلام. ويجب دفع "لاهوت العهد القديم" بطريقة مختلفة تمامًا عن تلك الحادثة حتى الآن من العلاقة التاريخية القديمة في تساؤلات مهمة مبدئيًا عن الرسالة السياسية لأنبياء العهد القديم. ولكن لا يمكن إغفال أي أهمية للشكوى والنطق بالحكم في حركة الشعوب، مثلًا في أقوال الشعوب الأجنبيةُ. وهنا يتقرر بشكل ثابت ثلاثة أسباب للحكم، ترد في الرسالة النبوية، وهي: تدمير العدالة، وانتهاك كرامة الإنسان والاعتزاز بالنفس المعتمد على المقومات العسكرية، ثم تُعلن محكمة الرب النطق بالحكم. ويبقى أن نسأل عما إذا وأين تدرك هذه الحقيقة للتدخل الإلهي بدقة لاهوتية، لدرجة ظهور حيوية الرسالة النبوية السياسية[2].

---

[1] R.R. Geis, Gottes Minorität, 1971, 239.

[2] راجع الدراسة الرائعة التي تشير في العديد من الفقرات إلى العهد القديم:

J. Harnei, Die Verkündigung des Evangeliums in der marxistischen Welt: Festsohr. E. Thurneysen, 1958, 221-249.

ومن المفزع تلك القوة، التي عامل بها الابتعاد التاريخي الموضوعي لعلم اللاهوت المسجل للظواهر، ويعزل علم العهد القديم ويصبغه في تركيبة المؤسسات البحثية والتعليمية اللاهوتية إلى فرع تاريخي غير فعال. فهذه الملاحظة تُفهم كإسهام إضافي للادعاء بوجود أزمة في اللاهوت الكتابي، والتي طرحها شيلدس وكلمنتس للحوار. وتُعد أيضًا "النهضة" اللاهوتية مهددة بالانهيار في "موضوعات لاهوتية" للفينومينولوجيا المتحفظة، وبالتالي تتجاهل بإصرار قضايا واهتمامات الكنيسة في العالم. ويُعد الارتباط العلمي بين "المعرفة والاهتمام مهم" (يورجن هابرماس)[1]. وكما نتمنى أن يكون اللاهوت الأوروبي حوارًا مكثفًا، وتمثل فيه على أي حال كل الموروثات (الوظيفية)- مع اللاهوت الأنجلوساكسوني واتجاهه الأخلاقي العملي الصارم. وهذا يكون في مصلحة اهتمام اللاهوت المسكوني، الذي يعد حيزه النظري محدودًا نسبيًا لأسباب التصرف العملي المطلوب مباشرة، لا يمكن ولا يجب أن ينجز لنفسه بوجه خاص فضاءً أكاديميًا للتناول الأوسع لموروثات متنوعة. وسيعرف من يراقب الموقف أن لاهوت العهد القديم لا يثبت صلاحيته المسكونية في "العالم الثالث". وصُدّرت معرفة نخبوية ومساهمة قليلة في تقديم فهم دقيق يمكن تلقيها في كل المناطق الأجنبية، وذلك للقراءة والاستماع المباشرين للنبوة في الكتاب المقدس. وإذا اشتكى اللاهوت الأنجلوساكسوني من غرابة التاريخ العلمي الأوروبي، وخاصة تاريخ العلم الألماني، فإنهما يثيران مجالات متقاربة اليوم من خلال "العالم الثالث"[2]. لقد أظهر "تاريخ البحث التاريخي للعهد القديم" بأنه ينبغي أن يعي أن هدفه لا يمكن أن يكون رص أحداث علمية ماضية غريبة وتعليمها من أجل ذاتها، بل إبراز لاهوت من المشاكل المتباينة بتنوع، وكذلك معرفة الإشكاليات والتفاعلات الفرعية؛ وبالتالي يمكن لـ: اللاهوت أن يواجه بانفتاح وبشكل مفيد المتطلبات والمساعدات في الكنيسة العالمية".

---

(1) Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft I, 1973.

(2) انظر: D. Ritschl, Theologie in den Neuen Welten: ThEx 209, 1981.

يرتبط التاريخ والخلق ببعضهما البعض في العهد القديم ارتباطًا وثيقًا، وتمتد جذور نشأة بني إسرائيل بدقة في الجانب العالمي إلى عصور ما قبل التاريخ، ويؤدي طريق الرب شعبه المختار إلى عالم الشعوب وإلى تجديد شامل وإكمال للعالم الذي خلقه، فتاريخ بني إسرائيل في أهميته السياسية الدنيوية يوجد في إطار دنيوية العالم باعتباره خلقًا يتجلى فيه الرب المعلن عن نفسه لشعبه، وكل ما نسميه "تاريخًا"، سواء كان تاريخ حياة للفرد، أو كان طريق شعب أو شعوب، أو كان تاريخ الإنسانية ببدايته الغامضة وبنهايته غير الواضحة، فكل شيء يوجد في الإطار التالي: الرب هو المهم والأهم، فهو نطق الكلمة الأولى وسوف تكون له الكلمة الأخيرة، فرسالة العهد القديم تشمل تأثيرات نقدية دينية مهمة لا يمكن التغاضي عنها[1]، وفي هذه الناحية أصبح أساس اليهودية والمسيحية الكامل في كفة الميزان سواء في الحوار مع الماركسية، أو في الحوار مع الديانات العالمية الكبرى أيضًا، ويجب أن ينفتح "اللاهوت الكتابي" على هذه الحقيقة، وأنه لا يستطيع أن يقود الحياة في النطاق الداخلي للعلم أو العلاقة الوظيفية للعامة، فالتاريخ والخلق، كما تتم الشهادة عنهما في العهد القديم، يفتحان أبعادًا دنيوية جديدة، وأبعادًا أخرى بكل تبعاتها للحياة الاجتماعية والسياسية، واحتج "لاهوت التحرر" ضد المصطلح الإشكالي للخلاص، الذي يحكم بعدم مراعاة المقومات الأساسية المدنية والدنيوية في مسيحية غريبة على العهد القديم، "ولم يعد الخلاص 'شيئًا غيبيًا'، وتعد الحياة الحاضرة في مقابله مجرد امتحان فقط، والخلاص باعتباره جماعة من البشر مع الرب، ومجموعة من البشر مع بعضهم البعض هو شيء أصبح الآن واقعيًا وفعالًا بشكل ملموس، ويحيط بالوجود الإنساني كله ويبدله ويقوده إلى الكمال في المسيح"[2]، وهكذا أمكن اكتساب عناصر جديدة عن الخلق والتاريخ، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر الخروج، الذي يُعد "النموذج الأول للتحرر"، ومع ذلك فإن "لاهوت التحرر" يجب أن يُؤخذ في الاعتبار لأن مفهوم "أيديولوجية الخروج" تحول في تطبيقه إلى المطالبة ببرنامج ثوري لمصلحة مقومات

---

(1) عن ذلك: H.-J. Kraus, Theologische Religionskritik: NBST 2, 1982.

(2) G. Gutierrez, Theologie der Befreiung, 1978 3, 138.

وسياقات الكتاب المقدس. والخروج في الكتاب المقدس قاد إلى الصحراء، وليس إلى الأرض الموعودة ذات النظام الاجتماعي الجديد. فالخروج كحدث تحرير إلهي ليس تحريرًا إبداعيًا لقدرات خلاقة للإنسان[1]. ويجب الحفاظ على الفرق بين الأقوال الموضوعية الكتابية وأمثالها الرمزية في الواقع السياسي لعالمنا، والتمسك بها بشكل مفهوم في كل الظروف. وهذا ينطبق أيضًا على تلقي النبوة في العهد القديم في عصرنا. ومع ذلك فعلماء كثيرون باحثون في العهد القديم ومعلمو لاهوت العهد القديم لاحظوا بصعوبة أن هدف موضوع بحثهم وعلمهم في المسكونية يوجد منذ فترة في موقف الجدل والصراع، وطُرحت فيه رؤى أخلاقية عملية ذات قدر غير معهود حتى تلك اللحظة على بساط البحث. وتحرك الطرق النقدية في علاقة جديدة تمامًا. وتم تضمين لاهوت العهد القديم في مواجهة جدل نقدي أيديولوجي، امتد إلى تفسير النصوص ويتحدى "التغريب التاريخي" للطريقة التفسيرية للدخول في سياق التناقضات الحالية.

يرى اللاهوت العام نفسه في أيامنا مدفوعًا إلى تناول "لاهوت خلق" جديد. فرغم ظهور نظرية التطور ومشكلات البيئة، بتاريخها الكبير من الاخفاقات المتعلق باللاهوت، إلا أنها حولت مجال الاهتمام بشكل كبير. وهنا لا يمكن القول أن ثمة وعيًا عن تداعيات هذا النوع من البحوث؛ حيث لا يظهر في الإطار الخارجي للإشكالية وحسب. ويثبت العلم مرة أخرى أنه نظام مرجعي جوهري ذو مبادئ موجهة تاريخيًا بشكل صارم.

وقُدمت عن موضوع "الخلق" الأبحاث التالية: بحث لويس ستادلمان حول "التصور العبري للعالم" (1970)؛ وبحث م.ك. هابل عن "يهوه- خالق السماء والأرض"، مجلة الأدب الكتابي، العدد 91 (1972)، 321-327؛ وبحث روبرت مارتن أكارد حول "ملاحظات على معنى لاهوت الخلق وفقًا للعهد القديم"، مجلة عرض تاريخ وفلسفة الدين، العدد 52 (2-11)؛ وبحث هانس هاينريش شميت عن "الخلق والعدالة

---

[1] يكتب غوتييرز: "يتشكل الإنسان ويخلق نفسه من خلال العمل، وتغيير العالم، وبناء مجتمع عادل، ووضع مصيره في أيدي التاريخ."، ص 147.

والخلاص"، مجلة اللاهوت والكنيسة، العدد 70 (1973)، 1-19؛ وبحث تيودور م. لودفيج حول "الموروثات عن إنشاء الأرض في سفر إشعيا الثاني"، مجلة الأدب الكتابي، العدد 92 (1973)، 345-357؛وبحث راينر ألبرتس عن "خلق العالم وخلق الإنسان"، مجلة دراسات تفصيلية لاهوتية بمدينة كالف العدد 3 (1974)؛ وبحث جون وليام روجرسون حول "تفسير الأسطورة في العهد القديم"، ملحق مجلة علم العهد القديم، العدد 134 (1974)؛ وبحث أوديل هانس شتيك عن "وصف الخلق في المصدر الكهنوتي" (1975)؛ وبحث أرفيد شو كابلرود حول "لاهوت الخلق في العهد القديم"، مجلة علم العهد القديم، العدد 91 (1979)، 159-169. والمقال المذكور أخيرًا لكابلرود يعطي نظرة عامة توضيحية على الموضوعات والمشكلات، والنقاش عن "لاهوت نشأة الخلق، والخلق كصراع، كحدث، كنظام، من خلال الكلمة والروح، كسيطرة علي الطبيعة، كأساس للحياة التعبدية، كعمل للإله الواحد".

لا يمكن هنا عرض وذكر الموضوعات والمشكلات العديدة، التي ترتبط "بلاهوت الخلق". ويكفي أن نلقي نظرة على قضية أساسية وحيدة. لجيرهارد فون راد فهم أقوال الكتاب المقدس عن الخلق في المقام الأول انطلاقًا من تأثير عمل خلاص يهوه. وشكك كلاوس فيسترمان في هذا الفهم لعلم الخلاصيات steriologische. وانطلق في التعليق على سفر التكوين (سلسة التعليق على الكتاب المقدس BK، الجزء الأول، مما يلي: 1) فرضية أن لغة أفعال الرب للنجاة لا يمكن نقلها إلى خلق الرب. ويعني الأمر في هذا السياق: "لا يتحدث العهد القديم عن الإيمان بالخالق، فلا يوجد هنا شيء مثل الإيمان بالخلق. ولا يمكن هنا بلا شك أيضًا ربط مصطلح الوحي بخلق الرب. ولا يمكن هنا التحدث عن الوحي بالخلق. فالخلق لا يهدف إلى معرفة ذات الرب، بحيث يمكن معرفة الرب من خلقه (الوحي العام(240) "revelatio generalis. وأوضح فيسترمان في موضع آخر قائلا: "البشر في العهد القديم ليسوا في حاجة للاعتقاد بأن الرب خلق العالم، لأن هذا كان أساس تفكيرهم" (59). وهذه التوضيحات تحتاج معرفة وإيضاحًا، خاصة لأن فيها يمكن الوعي بمبالغات، مقابل فهم الخلاص بالمسيح (الذي بادر به فون راد) عن الخلق أو الرابطة اللصيقة بين "تاريخ الخلاص" والخلق، ومقابل

العناصر التقليدية للعقيدة المسيحية عن "نمط الخلق"، ومقابل دافع الإيمان الذي يخطر بالبال في موضوع الخلق في العهد القديم. وعلى أي حال يتضح الآن في الأبحاث المذكورة أعلاه (أحيانًا أيضًا بصورة ضمنية) أنه يجب في فهم أقوال الكتّاب المقدس عن خلق الرب انطلاقًا من حقيقة أنه في العهد القديم، خاصة في المزامير، لا يمكن الحديث عن يهوه كخالق، وبالتالي لا يمكن الاعتراف به كخالق، لكن الأمر هو أنه أخبر عن نفسه وطريقة تأثيره وقوة حديثه واستقلال وجوده ولقائه مع بني إسرائيل وأيضًا في تاريخ أعماله. فهذا التواصل الذاتي ومعرفة يهوه هما البداية والسمة المميزة لأي حديث عن الخالق. ومن هذا التواصل الذاتي والمعرفة يزداد الصراع حول المطالبة وحول نفوذ يهوه بصفته خالق للسماء والأرض. وفيما يخص هذه الحقيقة لا يمكن قبول الادعاء أن شعب العهد القديم لم يكن في حاجة إلى الاعتقاد بأن الرب خلق العالم، لأن هذا كان أساس تفكيرهم. ولا يمكن أن تخضع أسس التفكير هذه (المفهومة من ذاتها) للمزامير بوجه خاص. وتظهر على الفور حقيقة أن المعجزة في التاريخ والمعجزة في الخلق يرتبطان ببعضهما مباشرة (المزامير 36)، وأن الإيمان بقوة وشريعة يهوه يحدد ويحمل موضوعات "الخلق" و"التاريخ" بنفس القدر. وهنا يجب استحضار أن الإيمان بيهوه كخالق للكون كان مثارًا لخلاف حاد. ورأى بنو إسرائيل أنفسهم في مواجهة مطالب غريبة أخرى ذات طابع أسطوري كوني. فالنوايا الهجومية والمذهبية والترنيمية، التي تبرز في أقوال الخلق في إسرائيل، لا ترتبط بشيء واحد فقط، بل ترتبط كثيرًا بما يسمى "إيمان"، وهو الإيمان بيهوه، الذي لا يعد فقط إلها لبني إسرائيل، وإنما (إلاهًا عالميًا) الخالق ورب السماء والأرض، الذي ينتمي له العالم (المزامير 24: 1)، وهو الملك والقاضي الوحيد في هذا العالم. ولم تصبح هذه الحقائق أبدًا شرطًا بدهيًا لفكر العهد القديم. وإن جاز التعبير فالإيمان يشكل ترسيم الحدود وعملية صنع القرار، الذي يفصل معرفة العهد القديم لخلق الرب عن عالم الديانات، وأن يعظم اسم يهوه، رب بني إسرائيل، في الأرض كلها (المزامير 8: 2)، ويجب أن يظهر كساخر وغاضب بالنسبة لأَبْعَادِ المملكة الكبرى عن حكايات نشأة الكون وأساطير الشرق القديم. فكان فيسترمان على حق حين أكد بأنه لا

يوجد "إيمان بالخلق" بالمعنى العادي ولا إيحاء عام في الفهم العقدي المسيحي في العهد القديم. لأن الخلق على هذا النحو لا يخبر عن نفسه ولا يُفهم بسهولة كموضوع "للإيمان". ويدور الأمر دائمًا حول يهوه نفسه وأفعاله. لذلك ينبغي الحذر في استعمال مصطلح "الخلق"، الذي يمكن إثباته في أي مكان آخر غير العهد القديم في هذا المعنى الإسمي. ويجب الانطلاق باستمرار من حدث خلق يهوه (المميز من خلال الفعل) وعلى أي حال من التسمية (في اسم الفاعل) "الخالق". ومثلما أوضح فيسترمان بشكل صحيح فخلق الرب لا يهدف تعريف يهوه بنفسه، لأن التواصل الذاتي ليهوه في تاريخ أفعاله المنقذة والمحررة هو شرط وسبب معرفة الرب الخالق[1].

اعترض أيضا هانس هاينريش شميد على "الانتشار الموضوعي للاعتقاد الأساسي والمحوري بالخلاص قبل عقيدة الخلق الثانوي" (مجلة اللاهوت والكنيسة، العدد 70، 1973، 2). وقد أشار إلى "نظام الخلق" الأصلي والأساسي والمفهوم كخلاص واستطاع بشكل أساسي في كتابه عن "العدالة كنظام للعالم" (1968) أن يحدد الاتجاهات، التي يوجد مكونها الأساسي في مجال العقيدة المسيحية في لاهوت أميل برونر. ولكن إذا تغاضينا عن إمكانية الإشارة العقدية هذه، فيجب أن نسأل عن مشروعية "مصطلح التصنيف". لقد أشار شميد إلى فهم s'ədâqâh = عدل، عدالة" المتأثر بماعت المصرية واستبدل في مجال الموضوع الواجب بحثه فهم اسمي ثابت من خلال "الخلق"، الذي يمكن فيه إنجاز تركيبات مرتبة ومكتسبة من البيئة. ومع ذلك فإذا انطلقنا من أن خلق يهوه يشمل نشاط، أي تأثير ديناميكي، فسوف يصبح مصطلح التصنيف الثابت محل شك. والعالم المخلوق بالتأكيد له وجود ومبادئ حياتية مستمرة (التكوين 8: 22؛ إرميا 31: 36)، لكن هذه الحقائق هي قواعد ليهوه، وليست "أوامر" جوهرية ؛ وتعتبر تأثيرات لإخلاصه باعتبار الوثوق بالخالق، الذي لا يكشف عمله (مزامير 138: 8). وينبغي على أي حال غض الطرف عن التناقض

---

[1] انظر: BK XV/3. 77f.

الحاد بين حدث الخلاص باعتباره فعل يهوه الأساسي، واعتبار "الخلق" فعلًا ثانويًا. ويمكن التفريق بين سبب المعرفة وسبب الوجود. ووفقًا لفهم العهد القديم يُعد "الخلق" بمثابة سبب أساسي للوجود، لكن ليس بمثابة سبب للمعرفة. ولكن هذه الفروق يجب أن تكون أكثر تطورًا من الناحية اللاهوتية ويجب تعريفها بدقة أكثر.

يهدف "الخلق" في العهد القديم مباشرة إلى تاريخ بني إسرائيل. "وجد بنو إسرائيل أنفسهم من البداية منجذبين من الرب في التاريخ: وأكثر من ذلك استأثر بهم الرب، بشكل لا يمكن تجنبه، لدرجة أن كل محاولات الإفلات من هذه القبضة، التي لم تغب عنه أيضًا، ظلت بلا نجاح. ولم يمر هذا التاريخ بشكل صامت ومجهول وحتمي، بل تدخل الرب شخصياً في تاريخ بني إسرائيل في كلمته، حيث خاطب بني إسرائيل واختارهم كشريك لحواره" (جيرهارد فون راد "تأثير الرب في إسرائيل"، 1974، 95). وإذا تم بخصوص هذا التوضيح وبوجه خاص بالنسبة للإشارة الجريئة من تاريخ بني إسرائيل للتعبير عن رغبته في خلق التعبير عن الشك في أن هذا الشعب قد غالى في تقدير ذاته في غرور ديني، فيجب تأمل بأي قدر في العهد القديم تم التحدث باستمرار عن أن كلمة يهوه وتأثيره كانتا موجهين ضد بني إسرائيل، لدرجة أن تاريخ الرب مع شعبه كان باستمرار تاريخ ضد تحقيق ذاته دينياً وسياسيًا، وتأثير عدالة رب بني إسرائيل الظاهر بوضوح في النبوة له قمة نقدية دينية ذات أهمية مستمرة. و"أن التفكير المرغوب للديانة" (لودفيج فويرباخ)، الذي استعمله الرب بوسيلة تحقيق الذات دينيًا وقوميًا، قد أُحبطت بشدة. ويعد التاريخ في العهد القديم مجالًا لعمليات نقدية دينية وانكسارات مميتة، ويجب الوعي من جديد بأهميتها اللاهوتية الحالية. ويجب إدراك ما حدث في هذه الزاوية في إسرائيل، وفي تأثيراته على الفهم العام "للخلق". وهذا ينطبق بالتأكيد أولًا: "إذا كان تاريخ الخلق موجودًا في الزمن، فقد توقف بشكل نهائي عن أن يكون أسطورة، والوحي يحدث في دورة الطبيعة ودون انقطاع" (جيرهارد فون راد "لاهوت العهد القديم"، الجزء الأول، 1980[7]). وقد حددت الوصية الأولى والثانية بالاشتراك مع التفكيكات الجذرية لرسالة الأنبياء التصور عن التأثير الخلاق للرب بشدة، وقد صاغته

في تفاعل مع أساطير وحكايات نشأة الكون الغريبة. "وما تم صياغته بوضوح بالمواجهة مع تصور الخلق عند الشعوب المحيطة في الإيمان بالخلق الخاص في العهد القديم، موجود في إسرائيل منذ بداياتها وعُبر عنه في تحريم لا لبس فيه لعمل أي صورة للرب. وقد عرفت إسرائيل أن يهوه لا يقضي على الإنسان أبدًا، مثلما كانت تفعل الآلهة في الأشكال الطقوسية بالبيئة المحيطة، التي استعملت صورًا للآلهة وعمل ملابس لها وتزيينها وإطعامها، واستعمالها في ممارسات كهانة أيضًا. ويفسر نفس الاتجاه المنع الصارم لكل الممارسات السحرية " (فالتر تسيمرلي "مختصر لاهوت العهد القديم"، 1972، 104). ولكن يجب تصحيح بسيط لجمل تسيمرلي، وأن نؤكد أن بني إسرائيل عرفوا من خلال الوصايا العشر منذ بداياتها مبادئ التفاعل مع مواد دينية غريبة، وبوجه خاص أن الأنبياء بمرور القرون جسدوا وحددوا المعايير بدقة.

عرض فرنر هانس شميت بوضوح حدود معالم مهام بحث التاريخ الديني كما يلي: "تاريخ ديانة العهد القديم... لا يجب أن يعرض بشكل بسيط تطور الديانة الإسرائيلية بوجه خاص، بل يجب أن يبرز خصوصيتها، التي تميزها عن الديانات الأخرى وطبيعتها بتغير الأزمنة. وبهذه الطريقة يشمل تاريخ الديانة في نفس الوقت لحظة مزدوجة للنقد الديني: فهي تظهر من جهة الاحتكاك مع ديانات البيئة المحيطة والتصورات المقتبسة منها، ومن جهة أخرى تظهر في النقد الذاتي، الذي يمارسه الإيمان بالعهد القديم على نفسه. ولا يُعبر عنها في النبوة بقدر خاص فقط" (الإيمان بالعهد القديم في تاريخه، 1975 [2]، 12). وعندئذ ينطبق ما يلي: "علاقة الإيمان بيهوه مع الديانات الأخرى لا يمكن تحديدها من الناحية النظرية فقط ولا من الناحية التاريخية فقط. بل يمكن تحديدها انطلاقًا من التكامل أو البنية الكلية للإيمان بيهوه أو ما حدث بين يهوه وشعبه"[1]. ورغم ذلك يجب بنفس القدر إدراك وعرض هذا "المجموع" أو هذه "البنية الكلية" بتوضيحات تفصيلية.

---

[1] C. Westermann, Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen: Forschung am Alten Testament, 1964, 217.

للحديث عن كمال أو بنية الإيمان بيهوه يتطلب الأمر التساؤل عن استمرارية التاريخ. ولكن نتذكر على الفور التأملات التي تتعلق أساسا بالنبوة، أي الانقطاعات التي نشطت من خلال واقع أحكام الرب. ففيما يتعلق بموضوع التاريخ يرى "لاهوت العهد القديم" نفسه في هذه المرحلة في صعوبات كبيرة. وفي المقام الأول ينطبق هذا بوجه عام على النحو التالي: "لكي يصبح الحدث تاريخًا، يجب أن يدخل في سياقات يمكن اكتشافها. ويجب أن تحظى دراماتيكية الحدث بنوع من الاستمرارية. ويستمد علم التاريخ الحديث هذه الاستمرارية من تركيبة سببية يمكن إدراكها دنيويًا وعقلانيًا"[1].ولكن تحطم بلا شك هذه الجوانب من علم التاريخ الحديث من خلال شهادة العهد القديم عن التاريخ. ويمكن حقًا توضيح أن "استمرار" تاريخ شعب الرب في العهد القديم هو "ذات" يهوه أو جوهر فعله الخاص الأول. ويمكن الإشارة أيضًا إلى الوصية الأولى وسريانها وتنفيذها بلا انقطاع. لكن هل يمكن التمييز بين الاستمرارية وعدم الاستمرارية في ضوء حقيقة أن يهوه هو باستمرار سواء في الرحمة أو المحاكمة هو الفاعل في كل الأحداث، في كل مناسبة مبررة؟ ورغم أن علم التاريخ تتبع السياقات الداخلية والخارجية مثلًا في علاقة ثابتة لشعب أو دولة، فإن التاريخ يتميز باستمرار بتغير متواصل، لا يشبه فيه موقف، موقفا آخر، وبالتالي فإنه يعتبر أيضًا ما يُعد ثابتًا يمكن أن يكون متغيرًا. ولكن العهد القديم يوجه كل الاهتمام إلى يهوه فقط. ولا يمكن استيعاب تفرده مع مصطلح الاستمرارية السببية الموجهة، ولكن يمكن استيعاب تفرده من خلال سمة الإخلاص المرتبطة بأشخاص[2]. ولا ينص التصور عن "الشخصية" أن الرب (بالمعنى العام) هو شخص، بل يميز طبيعته المحددة، ومن غير الممكن مقارنتها بوجوده الشخصي. بل يحدد ويصبغ التاريخ الموروث

---

(1) C. Westermann, Die Geschichtsbezogenheit menschlicher Rede von Gott; Weltgespräch 1, 1967, 19.

(2) انظر:

- O. Weber, Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz: Ges. Aufsätze I, 1967.

في العهد القديم بإخلاص الوعد ليهوه والقيادة ليهوه، وليس فقط في قواعده الأساسية وفي مرافقة الطريق والبداية الجديدة، بل أيضًا في الهدم والمحكمة. وعندئذ يمكن التفكير أيضًا في تصور سمة الموت التاريخي وبعث بني إسرائيل (حزقيال 37). ويصعب على لاهوت العهد القديم أن يستقبل التصور الأساسي عن الفهم التاريخي للعهد القديم، وتحقيق الاستفادة المناسبة (تم التمهيد لذلك في المبحث 103). ويكون الحديث عندئذ عن "التفسير" و"المعنى"، اللذان أعطتهما شواهد التاريخ في العهد القديم لكل الأحداث وسياقات الأحداث، التي تخضع لتحليل عميق. وكما يجب يظهر تأرجح علماء لاهوت كثيرون في فهمهم وطريقة تعبيرهم بين دراسة الوضعية التاريخية أو أصولية الأحداث الكلية أو "حقائق الخلاص" والفهم المعرفي المثالي لبعد التفسير والمعنى. وتمكن الإشارة بشكل منهجي إلى ما أحدثه كورنليس هايكو ميسكوتى في كتابه حول "عندما تصمت الآلهة" (1963، 1966 [3]): "لقد أُخفيت استمرارية التاريخ، وعلى ما يبدو تعد الحالات الطارئة أفضل، أو بالأحرى فلا يوجد مطلقًا تاريخ بالمعنى المألوف لنا" (202). وطرح ميسكوتى السؤال كيف يمكن التمسك في الذاكرة بأفعال الرب. فأجاب قائلًا: "في سرد مؤهل، حيث يتم تحديث طريقة خاصة من الذاكرة. فالسرد في المقابل هو كلمة، لكنه بالمعنى المشتق كلمة إنسانية تمامًا..." (202). ويفقد المرء الأثر، عندما يُغض النظر في "اللاهوت التوراتي للعهد القديم" لحظة عن الطريقة المؤهلة للحديث عن التاريخ بصفة خاصة. ولكن ما هو موجود هنا من حيث المبدأ أثبت نفس الفروق الدقيقة في البحث والعرض. والحكايات والتقارير التاريخية في العهد القديم التي تكسر إطار التاريخ لتخلق إطارًا للحديث عن تاريخ الرب يعتمد تصديقها ويكمن في حقيقة أنه يقابلنا فيها التوصل إلى واقع جديد واتخاذ قرارات. وهذه القرارات تشع تأثيرًا مثيرًا فيما يخص فهم التاريخ وتحقق تغييرات، عكس الفهم الذاتي الذي تحتله الكنيسة والبشر. ويجب في اللاهوت تجديد الوعي بالانجرار إلى عملية تؤثر من جهتها تأثيرًا عميقًا على مسار تاريخ البشرية. وهنا يجب أن يؤدي لاهوت العهد القديم مهمة ضرورية لا غنى عنها لعلم اللاهوت العام.

لذلك يجب بوجه خاص أن يسأل اللاهوت العملي الأنجلوساكسوني إذا كان قد تعامل مع اللاهوت الحديث للعهد القديم، وبأي قدر؟ ويمكن التعبير بشكل أبسط كما يلي: إذا كان، وبأي قدر، قد تشاور اللاهوت الحديث مع العهد القديم في رؤاه الافتراضية الفلسفية اللاهوتية، والتي نفذها بالانضمام إلى فلسفة أ. ن. وايتهيد في تصميمات فريدة. وأنظر عن الحوار مع اللاهوت الإجرائي الأمريكي دراسة م. فيلكر عن "عالمية الرب ونسبية العالم" (مساهمات مسيحية جديدة في اللاهوت النظامي، العدد1) (1981).

هل حدث فراق مع تاريخ الخلاص؟ على أي حال تحت هذه الصياغة بدون علامة استفهام قدم فرانتس هيسه دراسة، أصدر فيها رفضًا نوعيًا قاطعًا للاهوت الخلاص (دراسات لاهوتية، العدد 108، 1971). ولم يعد هذا الرفض الآن على أي حال شيئًا جديدًا. ونُبه مرات عديدة في هذا الكتاب على أن بحث النقد التاريخي رفض فهم العهد القديم لتاريخ الخلاص ، لكن كيف حدث ذلك. لنتذكر ما قاله هرمان جونكل: "لحد ما خضع علماء اللاهوت من عدة أجيال حتى الماضي القريب لهذه الملاحظة المسماة أخيرًا تاريخ الخلاص. ولكن منذ يقظة العلم الحديث للكتاب المقدس اجتهد بحث النقد التاريخي لإظهار تناقض هذا الرأي: وتعلمنا أن نرفض المشاركة في أي تصور يقوم على توضيح مجازي. فهو يناقض بالمغزى الموجه للأمور العظيمة أن يولي أهمية خاصة للموافقة على التفاصيل البسيطة في العهدين" (خطب ومقالات، 1913، 124 والتالية). وفيما يخص الاتجاهات الحديثة لإنعاش لاهوت تاريخ الخلاص في سياق بحث تاريخ الموروث (جيرهارد فون راد) ففي صفحة 502 من هذا الكتاب طرح السؤال التالي: "والآن هل لم يهدأ ويتساوى المقابل التقليدي للنقد التاريخي ولاهوت تاريخ الخلاص في الوقت الذي أصبح فيه الفهم المضاد ممكنًا؟ أجاب جيورج فورر على هذا السؤال في نقده كما يلي: "لا، لا يمكن أن يوجد مثل هذا التساوي، لأن لاهوت تاريخ الخلاص يتضمن تشويه العهد القديم" (مجلة الأدب اللاهوتي، العدد 99، 1974، 503). وبهذا يتميز موقف الرفض الحاد باختصار.

لا يجب تجاهل الجدل ضد لاهوت تاريخ الخلاص في معسكر علم العقيدة المسيحية (الدوجماتية). ويجب هنا بوجه خاص ذكر كتاب جيرهارد فيت عن "تاريخ الخلاص" (1931) المصمم في ضوء روح الكتابات السابقة لكارل بارت. لقد هاجم فيت قائلا "اللاهوت الذي يهرب من مسرح الفعل، الذي يرتبط فيه المشاهد مع الرب، إلى مقعد الملاحظ المسوّس، ومن الدهشة الوجودية إلى الهدوء الحسي للتغلب على أسرار الرب. وهكذا أصبح اللاهوت غرورًا، يضع الإيمان بالطريقة الخاصة للغنوصية الفلسفية التاريخية ويسرق أمل القلب في التوقع المثير. فالقدماء لم يعرفوا فرق التفكير الوجودي والمادي في هذا الشكل" (11). ووفقًا لذلك "تاريخ الخلاص" هو شكل فكري قديم محايد في التاريخ، ويجب التخلي عنه فيما يخص سمات "الدهشة الوجودية والتوقع المباشر" في البشارة اللاهوتية. وليس من الصعب اكتشاف أن هذا التفكيك لتاريخ الخلاص لـ زورين كيركيجارد المؤثر في الزمن المبكر من خلال لاهوت كارل بارت. وتجب الإشارة في سياق رفض "تاريخ الخلاص" أيضًا إلى بحث ستيك عن "فكرة تاريخ الخلاص"، دراسات لاهوتية، العدد 56 (1959).

والآن أراد فرانتس هيسه أن يفارق "تاريخ الخلاص" للأبد. فاصطدم في البداية بمصطلح "الخلاص"، الذي لم يعد قادرًا على اكتشافه بوصفه شيئا سائدًا في العهد القديم. ويعرض تاريخ بني إسرائيل على شهود العهد القديم لحد كبير "باعتباره تاريخ دمار" (30). وتبرز هذه الحقيقة باستمرار، لكي نلغي مصطلح "تاريخ الخلاص". ووفقا لهيسه لا يسمح أيضًا للاكتشافات التفسيرية بالحفاظ على التركيب المشكوك فيه. ويظهر مبدآن بوضوح كبير، هما: 1- "تاريخ بني إسرائيل، كما يظهر لنا استنادًا إلى الملاحظة النقدية للمصادر والمسلمات الأثرية، فلا يمكن بأي حال تسميته تاريخ خلاص". 2- "إذا كان شيء في هذا التاريخ في رؤية شهود العهد القديم هو خلاص، فإنه يوجد في الماضي البعيد، أو أنه مأمول في المستقبل، ولكنه لم يكن موجودًا" (46). ويوجد "مركز" حدث الفراق في صفحة 47 حيث كتب: "تاريخ الرب المليء بالأسرار والمتجه في ومع وضمن تاريخ بني إسرائيل والممكن اكتشافه بالإيمان لا يجب أن يكون تاريخ خلاص، لأنه متأثر ومشكل من تاريخ آخر بطريقة مختلفة عن الرب.

وبما أن الرب يُؤثر بهذه الطريقة المكتشفة من الإيمان فقط، فلا يجب أن يكون مليئًا بالخلاص في كل الظروف. ويمكن التفكير أيضًا في حدث دمار واضح للمؤمنين والتي نفذها الرب على النحو التالي: كان في تاريخ بني إسرائيل أحداث دمار -إذا أراد المرء أن ينظر إليها باعتبارها تاريخ الرب- كان للرب علاقة بها، فهو صانع السلام وخالق البلية (إشعيا 45، 7)، فيجب معرفة الأخير كثيرًا وبشكل أكثر من تحقيق الخلاص". ما عرضه هيسه بالتفصيل، يوجد في المراسلات لمعارضة علماء العهد الجديد "لتاريخ الخلاص"، كما صاغها مثلا ج. كلاين كتلميذ لرودولف بولتمان[1]. ويجب ذكر النوايا الإيجابية في النقاش حول "مفارقة تاريخ الخلاص"، وهي:

1- مصطلح "تاريخ الخلاص" هو تسمية غير صائبة وغير مستعملة في الواقع من نواحٍ كثيرة. وهذا ما اكتشفه أيضًا ممثلو لاهوت تاريخ الخلاص كثيرًا، واعترفوا به وأكدوه لفظيًا مرات كثيرة. وكمثال للتأمل يمكن الإشارة إلى توضيح كلاوس فيسترمان التالي: "كلمة "تاريخ الخلاص" كتلخيص لأفعال النجاة من الرب تسبب صعوبات، لأن كلمة "خلاص" هي مصطلح عن حالة، وتطابق في اللاتينية كلمة "salus (سلامة)" وفي العبرية كلمة "šalōm" (سلام). ولا يقصد العهد القديم نفس الحالة من الخلاص، عندما يتحدث عن أفعال الرب للنجاة، بل هو حدث، يمكن نقله أيضًا إلى الألمانية من خلال صيغة فعلية بشكل أفضل"[2].

يتطابق النقد الدوجماتي أيضًا مع هذه المخاوف. فقد مال لاهوت تاريخ الخلاص من موظفي تحقيق عدالة السلام الإغريقي حتى الحاضر، وهو مفهوم مغلق بشكل منهجي من "الخلاص" لنصوص الكتاب المقدس ودمج الكتاب المقدس في إطار دعامة غريبة من التراكيب اللاهوتية التاريخية. ولم يعد يظهر الكتاب المقدس بوصفة مقولة

---

(1) انظر:

- G. Klein, Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte; Rekonstruktion und Interpretation. BEvTh 50, 1969, 145-169.

(2) C. Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen; ATD E 6, 1978, P. 38.

مجردة، بل بوصفه شهادة لتجاوز الحقائق (أوتو فيبر "الإخلاص للرب واستمرارية الوجود الإنساني: طبعة شاملة، الجزء الأول 1967، 71).

2- يتجادل هيسه بحق ضد التحييد الذي ينفذ في لاهوت تاريخ الخلاص للتاريخ الخاص لعمل الخلاص الإلهي والذي يبرز بوضوح أسطوري عن التاريخ الواقعي. لقد أراد إلقاء الضوء على الواقع الصريح لتاريخ بني إسرائيل، وإذا أردنا التحدث عن "تاريخ الرب" في العهد القديم (47)، فيجب توجيه كل الاهتمام إلى حقيقة أن "تاريخ الرب" هذا قد حدث في ومع وضمن سلسلة أحداث نسبية تاريخيًا.

3- بالإشارة إلى رسالة العهد الجديد فقد انتقدت محاولة استنباط مرحلة انتقالية من البشارة بالمسيح في العقيدة الأخروية على أساس تصور طريق تاريخ الخلاص. وكان ينبغي في هذا المرحلة عرض التفاعل مع كتاب أوسكار كولمان عن ("الخلاص بوصفه تاريخا"، 1963) بالتفصيل.

هذه النقاط الثلاث، التي تعتبر وجهات نظر يجب تقديرها باعتبارها نقاط إيجابية جديرة بالاهتمام، وتواجهها تفاعلات نقدية أساسية أيضًا، وهي:

1- مع المصطلح المقصود من لاهوت تاريخ الخلاص لم يستقر بعد الفعل- أي "تاريخ الرب" الذي عبر عنه هيسه بغموض وبتردد في صفحة 47. فيجب السؤال عن الأعمال التاريخية الكبرى في العهد القديم وبحثها على أساس هذا الموضوع. ولنأخذ كمثال على ذلك "العمل التاريخي التثنوي"، فقد أوضح جيرهارد فون راد عن هذا الموضوع قائلًا: "ما أراد أن يعرضه مؤرخنا، كان ... تاريخ كلمة الرب الخلاقة، وليس التاريخ السياسي الواقعي. وما سجله، كان توظيف كلمة الرب في التاريخ. ومن السهل أن نرى أن الاقتصار على هذا الموضوع ليس ضعفًا. بل يكمن فيه كثيرًا مطلب مهم، هو: ليس ما يحققه التاريخ بصخب، وليس مشكلته الجوهرية واسعة النطاق حاسمة بالنسبة لإسرائيل". "إنه فقط كلمة يهوه التي تعطي ظاهرة التاريخ وحدتها وسعيها لهدف، التي تدمج الظواهر الفردية المتنوعة أمام الرب في كل متكامل (تأثير الرب في إسرائيل، 1974، 189). ألا يطابق

هذا التفسير مصطلح "تاريخ الرب"؟ بالطبع، كان من الموضوعي والمجدي لو تم في كل التفسيرات إثبات "تاريخ الرب" الغامض والمصرح به يمر في ومع وضمن التاريخ الواقعي الممكن اكتشافه من خلال الكتابة التاريخية. ولا يمكن صبغه وتحديده بوضوح وبشكل أحادي من خلال التصور عن تاريخ الخلاص الذي ينقل سلسلة من الأحداث.

عبر أوسكار كولمان بوضوح عن رأيه في إشكالية المصطلحات واستطاع أن يمهد فقط "لغياب تعبير أفضل من مصطلح تاريخ الخلاص (الخلاص بوصفه تاريخًا، 1963، الجزء الرابع). وعندئذ لا يدور الأمر لديه حول تناقض ولا حول ماهية، بل حول تشابه بين تاريخ الخلاص والتاريخ. ووفقًا لموروث تاريخ الخلاص سعى على أي حال لتصور لاهوتي تاريخي لمجموع رسالة الكتاب المقدس، الذي يستبعد نقد هيسه للفهم العام لتاريخ الخلاص. كم هو ضروري أن لا نتخلى عن الأمر المقصود والذي يُبحث عنه بالمصطلح المشكوك فيه "تاريخ الخلاص"، وأن لا نمدحه، وهذا ما عرضه باول تيليش في مجال اللاهوت النظامي. وأن حدث الوحي الساري أخيرًا يفترض وجود تاريخ وحي، ينتشر من خلاله ويُستقبل فيه. فلم يحدث هذا مرة واحدة، ولم يتم توقعه ... ("اللاهوت النظامي"، الجزء الأول، الطبعة الثانية 1956، 164). وسمى تيليش هذا التاريخ المعد "تاريخ الوحي" أو "تاريخ الخلاص" (172). واستطاع التحدث عن معنى خاص لتاريخ الخلاص أوضحه بشكل أدق (الأعمال الكاملة، الجزء الرابع 91). واتضح في رؤى تيليش المنهجية التي نفذت بشكل نقدي للغاية ما يلي: "يصبح من الواضح أن مفهوم تاريخ الخلاص أبعد ما يكون عن اعتمادها". ويشير إلى هذا الاتجاه أيضًا كتاب "توظيف السلام" (الأجزاء 1-6، تحرير يوهانس فاينر وماجنوس لورر، 1965-1976)، الذي يقوم على تاريخ الخلاص المؤسس لاهوتيًا على الكتاب المقدس بدقة شديدة، وعُرض في هذا الكتاب الكاثوليكي الروماني لـ اللاهوت العقائدي أسس عقيدة تاريخ الخلاص (الجزء الأول). وبالتالي فإن هناك أكثر من مجرد مصطلح على المحك، والذي أصبحت فيه أفكار الخلاص محل شك.

2- مع كل التقدير للرفض النقدي "لتاريخ الخلاص" حيث رفعت الأساطير لتاريخ خاص، وتم تسليط الضوء على التاريخ الواقعي لبني إسرائيل، فلا تزال هناك أسئلة عديدة. فأوضح هيسه: "بالنسبة لنا بوصفنا علماء لاهوت مسيحيين فإن التعاقب الحقيقي

لتاريخ إسرائيل... أكثر سموًا من الأفكار، التي صنعها بنو إسرائيل على مر تاريخهم" (مجلة اللاهوت والكنيسة، العدد 57، 1960، 24). وتكمن إشكالية هذه الجملة في بنية المقارنة والتقييم المقارن البارز منها. ومما لا شك فيه فإن المهمة التاريخية لإعادة المسار الفعلي لتاريخ بني إسرائيل مهمة وضرورية لا غنى عنها لعَالِمِ اللاهوت. ولكن سوف يبدأ مهمته اللاهوتية بأن يستوعب ويوضح الأفكار بشكل أقل من أخبار البشارة لشهود تاريخ العهد القديم، وذلك بالإشارة إلى نتائج النقد التاريخي والتركيب التاريخي. فهل تُعد "الأفكار" أو "الصور التاريخية" حقًا شهادة مهمة في الأساس عن طبيعة إيمان الراوي في العهد القديم"؟ (فرانتس هيسه، البشارة والعقيدة، 1958، 17). وتجب الإشارة هنا إلى كل ما تم عرضه في المبحث 103 وفي المبحث 105 أيضًا عن الفهم التاريخي للكتاب المقدس. وبالنسبة لهيسه يتم الجمع بين دراسة الوضعية التاريخية والتقييم المثالي للأفكار التي تُفسر تفسيرا أثريًا والتي تعد ذا صلة مهمة لعلماء اللاهوت المسيحي. وهذا أمر يتناقض، قبل كل شيء مع هذه الكلمات: "إيماننا ولاهوتنا يعيشان من حقيقة حدوث شيء انطلاقًا من الرب .... لا يعيشان من أن تم الشهادة بحدوث شيء، ويجب علينا أن ندرك أنه قد حدث ، فلم يحدث هذا ... ليست إذًا بشارة العهد القديم ... وهي جوهرية لنا ولإيماننا، بل الواقع التاريخي"[1]. وهذا هو في الواقع الوضعية التاريخية، "لاهوتيًا" مبسطة للغاية ذات طريقة تعبير صافية، فموضوع اللاهوت ليس هو "شيء"، بل هو "الحدث" المرئي بطرق تحليلية نقدية، وإنما هو الفرد، ليس المحايد، بل هو، الذي يُعلن فعله. فكيف يمكن أن أثق به، وأصدق فقط بسماع شهادة عمله؟ من يمكن أن يقدم حدثا تم تناوله بشكل نقدي وتاريخي وافتراضي "في حد ذاته" وأنه يسعى إلى الثقة والإيمان، حتى وإن كان مزوداً بشفرة "مِنْ الرب"؟ وتكمن المهمة اللاهوتية في سماع هذا الواحد، المتحدث في عمله، وتقديم كشف حساب عن شهادة الكتاب المقدس بهذه الحقيقة. إن مفهوم هيسه عن "الحقيقة التاريخية" يدافع عن موقف فهم

[1] F. Hesse, Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?:ZThK 57, 1960, 17-26.

الواقع بدراسة الوضعية التاريخية في شكل (مقدس) منمق "لاهوتيًا". وهذا يحدث فيما يخص العهد القديم، الذي هو على خط كامل لتجاوز فهمنا الطبيعي عن الواقع ،ويضع شروطًا جديدة. ونستنتج من هذا ما يلي: "لا نتمسك بـ"الحقائق"، ولا بـ'حقائق الخلاص' أيضًا، بل بالرب، ونستطيع التمسك به فقط، بأن نتمسك بإبراهيم ووعده، حيث نتناول كل ما يمكن رؤيته ولمسه، وكل الممكن والحقيقي في مملكة الرب القادمة"[1]. ويمكن القول إذًا مع سرفانتس المقولة التالية: "الحقائق هي أعداء الحقيقة".

3- كان يجب أن نعرف ما عرضه هيسه استنادًا إلى كلاين عن رؤية العهد الجديد للأمور. لكن يظل محل شك كيف يقدم هنا مذهب بولس الفردي والمطلق والمتسارع في مدرسة بولتمان، وكيف يتم وضع العلاقة المؤثرة بازدواجية عند رودولف بولتمان بين عقيدة الإيمان بالآخرة والتاريخ في خدمة الانفصال عن "تاريخ الخلاص". لكن من فترة طويلة لم يحدث الشيء الضروري، وهو اكتشاف الفكر الزمني في الكتاب المقدس، الذي يقوم في الأساس على الموضوع والمشروع المسمى "تاريخ الخلاص". ومن ثم ينطبق ما يلي: "ليس فقط مصطلح الشعب المختار، بل أيضا مصطلح الزمن المختار يُعد ذا أهمية عالية للفهم التاريخي للكتاب المقدس، أي اختيار اليوم، وليس اختيار الشعب"[2]. ويشهد العهد القديم بالفعل: "في هذا الزمن المختار"، لكن في ومع وضمن سلسلة أحداث واقعية يبرز عالم جديد في العالم القديم المألوف. ولذلك نرتبط بتاريخ استثنائي، يمكن فهمه بوصفه تاريخًا فعليًا، وباعتباره تاريخ بشارة لتبرير مطالبه، لا يبحث عن ولا يسمح بمشروعية موجودة خارجه، ولا يبحث أيضًا عن معايير (تاريخية) بارزة من خارجه[3]. ولذلك فالحدث المسمى بالمصطلح الإشكالي "تاريخ الخلاص" هو حدث

---

[1] H.J. Iwand, Nachgelassene Werke 1, 1962, 205.

[2] A.J. Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, 1980, 156.

[3] انظر:

H. Diern, Theologie als kirchliche Wissenschaft II, 1955, 212; F. Mildenberger, Gottes Tat im Wort, 1964.

مجيء الرب المدرك والشامل لكل التاريخ والحكايات. فالرب يأتي في إسرائيل إلى عالم الشعوب للخلاص والمحاكمة. وفي هذا الحدث لا يوضع في الحسبان شيء أقل من مغزى وهدف الخلق، وتاريخ العالم كله الذي يضم عدداً كبيراً من الأخبار والرسالات (الرسالة إلى العبرانيين 1: 1)، والذي يتركب في تاريخ بشارة، وهو تاريخ يطابق فردية حُكم وتأثير الرب في شعبه المختار وفي الزمن المختار منه. وتقوم على هذه المقومات رسالة العهد الجديد- وليس على أساس افتراضية يمكن اكتشافها بالمنهج التاريخي، وهذا الأساس يمكن وضعه بشكل مطلق، وبالتالي يمكن الاستعاضة عن الافتتاح الحاسم للكلمة.

لكن ما هو الحال مع شهادات البشارة، التي ذكر هيسه أنها تعبر عن حدث ما لم يحدث مطلقًا؟ هل فقدت مصداقيتها لأسباب عدم التحقق التاريخية؟ يجب في البداية عن هذه الأسئلة تأكيد أن المهمة الضرورية للعمل اللاهوتي في العهد القديم هي الاكتشاف النقدي للتاريخ الواقعي للحكايات والأخبار والموروثات والرسالات. ولن يصل المرء بهذه الطريقة بأي حال إلى نتيجة إجمالية، وأن كل الأخبار هي شهادة مزيفة وغير مكتملة تاريخيًا. ويمكن اكتشاف مدى الإحساس المادي التاريخي الممكن والوعي به في الشواهد الفردية بدقة من حالة لأخرى. وفي هذا السياق تلعب النتائج المتباينة دورًا مهمًا لهذا النوع من النصوص. وإذا كان الأمر مثلًا يدور حول أسطورة **Sage**، فلا يمكن مطلقًا الحصول على العلاقة التاريخية الواجب اكتشافها فيما سُرد في لحظة. وصيغة السؤال في هذه الحالة لا تجب أن تسلك مسار التعميم التاريخي، بل يجب أن تشير إلى طبيعة مقصد القول في الأسطورة (بأنواعها المختلفة). وبعد ذلك واجه فهم التاريخ، الذي شمل تجارب تاريخية لا يمكن التغاضي عنها لأجيال كثيرة، وتطور علم أحداث أرقى وأشمل. وواجه "الطابع التاريخي الملموس" باعتباره مركزًا لتجارب تاريخية، كـ"مجموعة" من الأحداث- بالإشارة العابرة إلى تأثير الرب في التاريخ. وتكمن المهمة اللاهوتية، في تناول الاتجاهات، أو بتعبير أفضل مقاصد الشواهد التاريخية في العهد القديم، ليس بمعيار "الأصالة التاريخية"، التي يمكن أن تفسر دائمًا بشكل نظري، لكن مع الحرص على

الاهتمام بالبحث النقدي التاريخي. ويجب أن يتواصل الحوار عن هذه المشاكل المهمة والأساسية "ل :اللاهوت الكتابي للعهد القديم". وفي هذه الأثناء يمكن أن نأسف على أن الأعمال الخاصة بالموضوع لم تنشغل بقدر كاف بالأسئلة المطروحة للنقاش.

منذ ظهور الجزء الثاني من "لاهوت العهد القديم" لجيرهارد فون راد تم إدراك مهمة "لاهوت الكتاب المقدس" المتطورة منطقياً من العهد القديم إلى العهد الجديد[1]. وأثيرت بشكل فردي اعتراضات، توجهت مثلاً إلى التقليل من قيمة الحركات المعلنة في المساعي السائلة عن وحدة الكتاب المقدس ومعارف ج. به. جابلر وج . ل. باور[2]. وهنا لم يكن أي أهمية لهذه الجهود أمام أهمية "لاهوت الكتاب المقدس، لأنه في العقود الماضية اكتسب الحوار مع اليهودية أهمية، وتم في هذا الحوار توسيع الفهم المسيحي للعهد الجديد من العهد القديم الذي يعد مسؤولا عن التفاصيل.

> موقف الحوار اليهودي المسيحي وصفه مارتن بوبر بشكل صائب، عندما خاطب المسيحيين بالنظر إلى العهد القديم كما يلي: "بالنسبة لكم الكتاب عبارة عن مقدمة الساحة، وبالنسبة لنا هو المقدس. لكن في هذا المجال يُسمح لنا بالانتظار معًا، وأن نسمع الصوت معًا، الذي يتحدث فيه. وهذا يعني أننا نستطيع العمل سويًا لإبراز المنطوق الغامض في هذا الحديث وفي تحليل الكلمة الحية. وينطلق توقعكم إلى العودة، وينطلق توقعنا إلى المجيء المرتقب. وبالنسبة لكم تتحدد مراحل أحداث العالم بنقطة مركز مطلقة، هي العام صفر، وبالنسبة لنا هي التتابع الصوتي الممتد بشكل موحد، دون تمسك بأصل الكمال. ولكننا نستطيع أن ننتظر سويًا مجيء الإله الواحد، وتوجد لحظات يمكننا فيها أن نمهد الطريق معًا" (مارتن بوبر "اليهودي ويهوديته"، 1963، 211).

---

[1] انظر: H.-J. Kraus, Die Biblische Theologie, Ihre Geschichte und Problematik, 1970.

[2] O. Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei G.Ph. Gabler und G.L. Bauer und deren Nachwirkungen: Marburger Theol, Stud. Bd, 9, 1972.

بالإضافة إلى:

K. Haacker, Biblische Theologie und historische Kritik: Theol. Beiträge 8, 1977,S. 223-226.

يستند لاهوت الكتاب المقدس أساسًا إلى معرفة "ذات" وماهية الرب في العهد القديم والجديد. والآب عيسى المسيح هو رب بني إسرائيل[1]. و"ليس أي إله آخر" (لوتر). هذه هي نقطة الانطلاق. لكن لا يجب بعد ذلك أن يؤدي السعي إلى التخلص من كل شيء أو التجاوز الصامت عما يقف في طريق وحدة العهدين. ولا يمكن إساءة تقدير اتجاهات بعض الرؤى الأولى للاهوت الكتاب المقدس للمبالغة في مبدأ الوحدة. فهذا ما عارضه بوجه خاص عالم العهد الجديد جورج شتريكر[2]، ولكنه مس عصب الحركات، عندما كتب: "' فكرة ذاتية الرب'، التي تمتد من العهد القديم إلى العهد الجديد... يمكن استعمالها لمصلحة هذا التصور، لأن صورة الرب في العهد الجديد ليست متطابقة مع صورة الرب في العهد القديم، وهي من جهتها تنعكس في مشاريع أنثروبولوجيا مختلفة ومنفتحة على العالم غير اليهودي"[3]. ويجب الدخول في هذا الموضع في نقاش مثير ومليء بالتوترات مع "لاهوت العهد الجديد"، لأن التعبير المقتبس من شتريكر لا يمكن أن يكون سوى الإعلان عن المشكلة.

إن الشروط الموضوعة للعهد القديم هي محل شك. فلم يدع أحد ولم يستطع أحد توضيح أن العهد القديم استطاع اكتشاف 'صورة موحدة عن الرب'. ويجب السؤال حقًا إذا كان التوجه إلى 'صورة (ثابتة) للرب'، التي تُستنتج مبدئيًا من الوصية الثانية، ويمكن أن يكون مطابقًا للموضوع ومطابقًا للمعنى. وفي هذا الصدد أيضا فإن التفسير لا يعني أن مصطلح "صورة الرب" لا يمكن تضمينها في الفهم الدقيق للوصية الثانية، بل يمكن أن تدرج في الاستعمال المطلق. لأن القضية الكبرى هي أن المصطلحات القطعية

---

[1] تظهر تأويلات العهد القديم العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد استنادًا إلى حقيقة وجود نفس الفهم لله والإنسان ، ويمثل هذا الاتجاه أ. هـ. ي. جوننفيج في كتابه »Vom Verstehen des Alten Testaments- (1977). وعن هذا "القياس البنيوي"، انظر أيضا:

H.D. Preuß, Das Alte Testament in der Verkündigung der Kirche: Deutsches Pfarrerblatt 68, 1968, 73- 79.

[2] G. Strecker, -Biblische Theologie.: Fesrschr. G. Bornkamm, 1980, 425-445.

[3] A.a.0. 433.

ليست مناسبة للموضوع الواجب تناوله لاهوتيًا في الكتاب المقدس، بل إنها تعرض مخططًا منهجيًا غريبًا. لا أحد سوف يشك في أن الحديث في العهد الجديد عن الرب تم في العالم غير اليهودي بانفتاح وفي أشكال قولية جديدة ذات صلة أنثروبولوجيا. ولكن الجماعات الكافرة- غير اليهودية- سترُفض على أساس العهد القديم ورب بني إسرائيل. فالحوارات باتت مرتقبة، لكن المجادلات الحادة مرتقبة أيضًا، وتشير مثلًا إلى شرح شتريكر التالي: "في مقابل التصور أن المسيحية المتطورة يجب تفسيرها وفقًا لجوهرها من سياق العهد القديم واليهودية، يمكن أن يتمسك بأنه هنا لم تقل شيئًا قبل اليهودية. ولم يتم مراعاة أن الكنيسة قد تكونت في العالم الأغريقي"[1]. ومما لا شك فيه أن "لاهوت الكتاب المقدس" المرتبط بموقف في العهد الجديد ويرفض أي محاولة للتوفيق عليه تسليط الضوء بشكل خاص وفريد، لكن لا يمكن إنكار أنه في اللاهوت المسيحي يمكن ملاحظة اتجاهات مارقيونية، وهي اتجاهات تقود إلى تصورات ثنائية.

تلعب المواجهة بين القانون والإنجيل في هذا السياق دورًا كبيرًا. وفهم رودولف بولتمان العهد القديم بوصفه وثيقة من الفشل. ويدخل التاريخ والأخرويات في علاقة ثنائية متوترة. والتاريخ الذي قدم شهادته في العهد القديم يقود التناقضات **Aporien**. فـ "اللقاء برحمة الرب يُعلم الإنسان فهم حدث الرب كحدث أخروي بالمعنى الحقيقي، أي بوصفه حدثا غير دنيوي، ويعطيه إمكانية الإيمان فضلا عن احتمال الوجود الأخروي في العالم والزمن"[2]. وإذا فسرنا تاريخ العهد القديم بهذا المعنى، فسوف نتبع تفسير بولس للقانون، فالقانون هو فرض النظام حتى مجيء المسيح (غلاطية 3: 24)لأنه يقود الإنسان إلى الفشل"[3]. ويطرح لاهوت العهد القديم فرضيات عن التركيب اللاهوتي الكتابي في مرمى نيران النقد. ومن الأساس تجب مراجعة العلاقة بين التاريخ وعقيدة الأخرويات، وفهم القانون، والحديث المضاد للعهد القديم عن "عدم دنيوية"، و"الوجود

---

[1] A.a.O. 439.

[2] R. Buhmann, Weissagung und Erfüllung; Glauben und Verstehen II, 1952, 184f.

[3] A.a.O. 185.

الأخروي" بكل تحقيقه الدنيوي والإعلان السياسي عن نتائج مرفوضة، وبخاصة طريقة التفكير الفردية الوجودية بكل سماتها المسيطرة على كل شيء.

يتم باستمرار التفكير في طريقة العمل الموجهة نحو لاهوت لوتر ، لوضع موضوع "القانون" في محور اهتمام البحث والعلم اللاهوتي الكتابي. وعندئذ يتهاون غالبًا التصور عن العهد القديم أن نقول ما هي "tôrâh شريعة" حقا. ويرفع مذهب بولس المتصاعد مبدأ بكل أحكام التحيزات المسجلة الملتزمة بالشريعة Nomismus، وتجاهل الحوار المفتوح مع اليهودية.

يعتبر مقال هـ . هوبنر عن "القانون كموضوع أساسي في لاهوت الكتاب المقدس"، مجلة البشارة والعقيدة، العدد 22 (1976)، 250-276 مثالا 'للقانون' عن المبدأ التوجيهي للاهوت الكتاب المقدس. وانطلق من السؤال: "أي عنصر في قانون العهد القديم أو أي فهم لهذا القانون يكون خلال موروث العهد الجديد هو موضوع التفاعل اللاهوتي؟" (253). وبلا شك ينتمي هذا السؤال إلى الموضوعات المحورية في "لاهوت الكتاب المقدس"، ولكن يشترط تصور عما يضمه "القانون" و"الصلاحية المطلقة للتوراة"، ويشكل شخصية مضادة: من يصر على الصلاحية المطلقة للتوراة باعتبارها قانون موسى، والكنيسة تعتبر نفسها باستمرار شرعية، وبطبيعة الحال من خلال استمرار الإيمان بالمسيح لإسرائيل القومية، وهي منفتحة على دمج الكفرة، وهؤلاء الكفرة هم المهتدون حديثًا. ومع ذلك فمن يمارس حرية التوراة يفهم الكنيسة المسيحية بوصفها شيئًا جديدًا جذريًا مقارنة بإسرائيل القديمة"(260). ومن الواضح هنا أنه مع التفكير الذي يستهدف الازدواجية، الموجهة إلى "القانون"، يجب التمييز بين المشاكل التي تحتاج إلى بحث خاص دقيق، أي مثلًا الأسئلة عن التاريخ وأهمية الحديث عن "شعب الرب"، وعن وجود جماعة العهد الجديد، ليس بوصفها استمرار لإسرائيل القومية، لكن بوصفها إسرائيل الرب" (غلاطية 5: 16). ويجب التفكير في الاستمرارية وعدم الاستمرارية بنفس القدر، وكذلك النقد الموضوعي لبولس للعهد القديم (271)، ويجب على المرء أن ينظر لهذا المصطلح حسب اقتضاء الحاجة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب إدراكه في التأسيس الكتابي المستمر للرسالة الرسولية والإشارة الإيجابية المستمرة إلى ما هو مكتوب في التوراة (قارن مثلا رسالة كورنثوس الأولى). وبالتأكيد تعد "الشريعة"

موضوعًا أساسيًا في لاهوت الكتاب المقدس، لكن في شكل مبرر بتفسير دقيق لنصوص العهد القديم! قارن دراسة رودولف سميند وأو. لوتس عن "الشريعة- مواجهات الكتاب المقدس" (1981).

طبقا لطريقة التفكير التقليدية توجد من جديد أيضًا في محور اهتمام العمل اللاهوتي الكتابي العلاقة بين الوعد والوفاء. وأصبح من الواضح عن هذا الموضوع في وقت لاحق أن القول بأن الأقوال المطلقة في العهد القديم قد تحققت في العهد الجديد لا تناسب الحقائق. وبشكل أدق لا يمكن أن يجد المرء في أي مكان في أسفار العهد الجديد جملة أن الوعد تحقق. وأقرب شيء لهذا التصور هو أقوال بولس، التي تتحدث عن "تأكيد" أو "تقوية" للوعد (رومية 4: 14، 15: 8). وينطبق غالبًا على الوعد أنه تم تلقيه (مثلًا غلاطية 3: 14 والفقرتين التاليتين، أفسس 3: 6، الرسالة إلى العبرانيين 6: 12، 15، 11: 13، 39). ويوجد الوعد في المجيء، وتقابل الجماعة القادمة، وتُقارن أيضًا بالميراث (مثلًا غلاطية 3، 29)، لكن هذا الميراث لم يتحقق. وكان محتواه، وقيمته وغزارته موجودًا من قبل (رومية 9: 1 والفقرتين التاليتين). وبالمقابل ووفقًا لأسفار العهد الجديد أو "الكتاب المقدس" قد تُحقق. ويحتاج التحقق باعتباره متضمنًا لعبارات العهد القديم، ووجد طبقًا لإثبات نبوءة العهد الجديد. ويُعد الارتباط مع التحقق بالنظر إلى العهد الجديد، ليس وعدًا، بل نبوءة...، ولكن الكلمة المنطوقة أو الكتاب المقدس"[1]، وهكذا يجب أن نضع في اعتبارنا حقيقة أن وعود العهد القديم ظلت في العهد الجديد دون حل، وأن الإنجيل قد افترض تاريخ وعود العهد القديم، وأن تاريخ الوعود في العهد القديم لم تتحقق في الإنجيل، بل لها مستقبل"[2].

لم يذكر جيسي مسائل أساسية "للاهوت الكتاب المقدس" في الاستمرار المباشر مع بحث تاريخ الموروث فقط، بل طرح أيضًا وجهات النظر على بساط البحث[3]. فبالنسبة

---

(1) O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, 1972, 337 4.

(2) انظر: J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1977 10.

(3) H. Gese, Vom Sinai zum Zion: BEvTh 64, 1974.

له لا يتطلب الأمر أي تبرير في أنه ينتمي للمهام الأساسية للاهوت المسيحي أن تُحدد العلاقة المتبادلة بين العهد القديم والعهد الجديد. ويرى جيسي أن جيرهارد فون راد قد تجاوز المفارقات القديمة لهذا المشروع. لقد حاول إدراك تنوع العهد القديم في تاريخ الموروث، الذي انفتح أيضًا على الموروث الجديد الذي حدث في العهد الجديد. وبهذا طُرحت الأسئلة الجديدة وفتحت آفاقٌ جديدة. "كيف يتصرف موروث العهد الجديد عن عملية الموروث داخل العهد القديم، التي اعتبرت شيئًا مكتملًا في ذاتها؟ هل ارتبطت في العهد الجديدة بشيء محدد، أو هل توجد قرابة بنيوية عامة؟ أين يكمن في الحالتين الاختلاف عن العهد القديم؟"[1]. وتعرض جيسي لكل المشكلات الظاهرة في بحث تاريخ الموروث، وبوجه خاص حقيقة الانكسارات والتحولات، التي ظهر منها التحول النهائي في العهد الجديد في ضوء جديد، لأن التصور عن الاكتمال أصبح محددًا: "العهد الجديد هو أكثر من مجرد قطيعة مع العهد القديم، إنه مكمل له؟[2]. لذلك يجب الانطلاق من فرضية الوحدة الجوهرية للعهد القديم والعهد الجديد، التي استمر منها بناء الموروث الكتابي، الذي من خلاله يبقى السؤال الحساس عن التفسير المسيحي للعهد القديم. ووفقًا لجيسي لا يوجد لاهوت يهودي ولا لاهوت مسيحي في العهد القديم، بل فقط لاهوت العهد القديم، والذي حدث في عملية بناء موروث العهد القديم. وتعرض الجملتان التاليتان كيف أن عناصر تاريخ الموروث تكون محددة: "العهد القديم هو شهادة في عملية الموروث، وعرض لاهوت العهد القديم هو إظهار لبناء الموروث. ويمكن فقط من حيث تاريخ الموروث تطوير البشارة "[3]. ويعد مهمًا بوجه خاص عروض جيسي عن الموضوع "جوهر عملية الموروث وغايته الأخيرة "[4]. وتم وصف المسلمات والتحولات التركيبية والوجودية في عملية الموروث، وبذلك تمت عمليات التشكيل

---

[1] A.a.O. 12.

[2] A.a.O. 16.

[3] A.a.O. 19.

[4] A.a.O. 23ff.

الخاصة للبشارة أيضًا. وتثير طريقة العمل هذه قضايا نقدية، لأن تاريخ الموروث يُتحسس من حيث الترتيب الظاهري. وتتحول المهمة اللاهوتية إلى ظواهر تركيبية لعملية الموروث في تصور "اللاهوت كبناء موروث"[1].

في مراسلات قريبة من رؤى جيسي أيد عالم العهد الجديد ب. شتولماخر مهمة "لاهوت الكتاب المقدس، ويكمن اقتراحه في تصميم لاهوت العهد الجديد (مرة ثانية) كلاهوت كتابي منفتح على العهد القديم..."، انظر عن الموضوع "لاهوت الكتاب المقدس في العهد الجديد"، دراسات لاهوتية كتابية، الجزء الأول، 1977، 25). و"المقصود هو ... أن ملخص منهجي للمحتوى الأساسي للبشارة والإيمان في العهد الجديد تحمل مشروع قانون حسب ظرف العهد القديم (في شكله الذي كان لا يزال مفتوحًا تمامًا في القرن الأول) وكان بالنسبة لكل شهود الموروثات في العهد الجديد هو الكتاب المقدس. وجلب هذا الظرف معه أن كل أقوال البشارة الحاسمة في العهد الجديد عن فعل الرب في عيسى المسيح صيغت انطلاقًا من سياق اللغة والخبرات" (25 والتالية).

مع هانس هاينريش شميد يمكن إثبات أن مشروع "لاهوت الكتاب المقدس" يشمل على الأقل ثلاث قضايا أساسية في العمل اللاهوتي في العصر الحديث، وهي السؤال عن العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، والسؤال عن العلاقة بين التأويل واللاهوت المنهجي أو العقدي بوجه عام، والسؤال عن الوظيفة اللاهوتية في تفسير النقد التاريخي للكتاب المقدس بوجه خاص"[2]. وتمكن إضافة موضوع الحوار المسيحي اليهودي الدائر باستمرار في الكتاب الحاضر. ويجب في هذا الحوار إثبات صلاحية الأقوال اللاهوتية عن العهد القديم وبوجه خاص رؤى اللاهوت الكتابي

---

[1] انظر:

H.-J. Kraus, Theologie als Traditionsbildung? Zu Hartmut Geses -Vom Sinai zum Zion« Bibl.-Theol. Studien I, 1977, 61-73.

[2] H.H. Schmid, Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?: Bibl.-Theol. Studien I, 1977, 75-95.

أيضًا. ويمكن أن تكمن المهمة الخاصة للباحث في العهد القديم في التناول الواضح في "اللاهوت الكتابي" لشهادة العهد القديم الخاصة، والواجب عدم تأثرها بأي لاهوتية أجنبية، ودنيوية وأخروية تاريخ الرب في إسرائيل، التي زيفها التحول للروحانيات والآخرة، وبوجه خاص الحدث المدرك للكتاب المقدس كله والدافع للخلق ولعالم الشعوب والمتغير والمجدد والمتمم لشروطه الأساسية. وتعطي المشاركة في هذا الحدث التساؤل والبحث التفسيري وأيضا العمل اللاهوتي الكتابي العام مغزى اتجاهي محدد تمامًا. وفي الموقف العالمي الحالي تعتبر الاهتمامات الموصلة للمعرفة شيئًا جوهريًا للبحث اللاهوتي الكتابي، ويجب أن تكون موجهة ابتداءً وانتهاءً إلى السؤال عن مغزى وهدف الخلق المشهود به في العهد القديم وإلى الحدث الكتابي المتغير والمجدد للعالم.

قائمة باختصارات الدوريات وأسمائها وتعريبها

[illegible]	[illegible]	[illegible]
ACOR	American Center of Oriental Research	المركز الأمريكي للأبحاث الشرقية
AfO	Archiv für Orient-Forschung	أرشيف أبحاث الشرق
ANET	Ancient Near Eastern Text Relating with the OT (Pritchard)	نصوص الشرق الأدنى القديم وعلاقتها بالعهد القديم (بريتشارد)
AO	Der alte Orient	الشرق القديم
AOT	H. Greßmann, AltorientalischeTexte zum AT (1926²)	جريسمان : نصوص الشرق الأدنى القديم وعلاقتها بالعهد القديم (1926²)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament	الشرق القديم والعهد القديم
ARW	Archiv für Religions-Wissenschaft	أرشيف علم الدين
AT	Altes Testament	العهد القديم
Asti	Annual of the Swedish Theological Institute	حولية معهد اللاهوت السويدي
ATD	Altes Testament Deutsch	العهد القديم بالألمانية
BA	The Biblical Archaeologist	علم آثار الكتاب المقدس
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research	نشرة المدرسة الأمريكية لبحث الشرق
BEvTh	Beiträge zur "Evangelischen Theologie"	إسهامات في "اللاهوت الإنجيلي"
Bibl	Biblica	الكتاب المقدس
BiKi	Biblical und Kirsche	الكتاب المقدس والكنيسة
BBB	Bonner biblische Beiträge	إسهامات بون في الكتاب المقدس
BEvTh (eol.)	Beiheft zur Zeitschrift für Evangelische Theologie	ملحق مجلة علم اللاهوت الإنجيلي
BK	Biblischer Kommentar	تعليق على الكتاب المقدس
BSt.	Biblische Studien	دراسات في الكتاب المقدس
BTB	Biblical Theology Bulletin	نشرة لاهوت الكتاب المقدس
BThB	Biblical Theological Bulletin	النشرة اللاهوتية للكتاب المقدس
BWA (N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament	إسهامات في علم العهد القديم (والجديد)
BZ	Biblische Zeitschrift	مجلة الكتاب المقدس
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZA WBeih)	ملحق مجلة علم العهد القديم

CR	Corpus Reformatorum	هيئة المصلحين
CThM	Calwer Theologische Monographien	سلسلة اللاهوت المتخصصة
DBAT	Dielheimer BlätterzurArchäologie und Textüberlieferung der Antike und Spätantike	أوراق ديهايمر لعلم آثار والنصوص الموروثة من العصور العتيقة والعصور القديمة المتأخرة
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	أبحاث في دين وأدب العهد القديم والجديد
HAT	Handbuch zum Alten Testament	دليل العهد القديم
HUCA	Hebrew Union College Annual	الاتحاد العبري للكلية السنوية
Inst.	Calvin, Institutio Religionis Christianae	كالفين، معهد الدين المسيحي
JBL	Journal of Biblical Literature	مجلة أدب الكتاب المقدس
JSS	Journal of Semitic Studies	مجلة الدراسات السامية
KAT	Kommentar zum Alten Testament	تعليق على العهد القديم
KD	Kirchliche Dogmatik (Karl Barth)	العقيدة المسيحية (كارل بارت)
KuD	Kerygma und Dogma	البشارة والعقيدة
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft	مجلة أخبار جمعية الشرق القديم
NBST	Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie	إسهامات كنسية جديدة في اللاهوت النظامي
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift	المجلة الكنسية الجديدة
NRTh	Nouvelle Revue Theologique (Löwen)	مراجعات لاهوتية جديدة (لوفان)
NT	Neues Testament	العهد الجديد
NZSTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie	المجلة الجديدة للاهوت النظامي
OLZ	Orientalische Literaturzeitung	مجلة الأدب الشرقي
COS	Calvini Opera selecra	كالفين الأعمال المختارة
OS	Oudtestamentische Studien (Leiden)	دراسات في العهد القديم (ليدن)
OT	Old Testament	العهد القديم
OTMS	Old Testament und Modem Study	العهد القديم والدراسات المعاصرة
PJB	Palästina-Jahrbuch	حولية فلسطين
RB	Revue Biblique	مراجعات الكتاب المقدس
RivBib	Rivista Biblica	مجلة الكتاب المقدس
RE	Realenzyklopädie für Theologie und Kirche	دائرة المعارف العملية للاهوت والكنيسة
RHPR	Revue d'histoire et de philosophiereligieuses	مراجعة التاريخ وفلسفة الدين
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart	الدين في التاريخ والعصر الحالي
RSR	Recherches de science religieuse	أبحاث علوم الدين
SBB	Soncino Books of the Bible	سلسلة سونسينو للكتاب المقدس
SBLDS	Society of Biblical Lirerarure – Dissertation Series (Montana)	مجتمع أدب الكتاب المقدس - سلسلة أطروحات الدكتوراه (مونتانا)

SBS	Studien in der Bibel (Stuttgart)	دراسات في الكتاب المقدس (شتوتجارت)
THAT	Texteaus der Umwelt des Alten Testaments (Otto Kaiser)	نصوص من محيط العهد القديم (أوتوكايزر)
ThBl	Theologische Blätter	أوراق لاهوتية
Thlz	Theologische Literarur-Zeitung	مجلة الأدب اللاهوتي
ThR	Theologische Rundschau	رؤية لاهوتية
ThSt	Theologische Studien (Zürich)	دراسات لاهوتية (زيورخ)
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament	القاموس اللاهوتي للعهد الجديد
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament	القاموس اللاهوتي للعهد القديم
TRE	Theologische Realenzyklopädie	دائرة معارف عملية لاهوتية
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)	المجلة اللاهوتية (بازل)
ThLZ	Theologische Litratur Zeitschrift	مجلة الأدب اللاهوتي
Verk-For	Verkündigung und Forschung	وعظ وبحث
VT	Vetus Testamentum	العهد القديم
WA(fR)	Luthers Werke: Weimarer Ausgabe (Tischreden)	أعمال لوتر: طبعة فايمر
WO	Die Welt des Orients	عالم الشرق
WMA-NT	WissenschaftlicheMonographienz um Alten und Neuen Testament	دراسات علمية في العهد القديم والعهد الجديد
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft	مجلة علم العهد القديم
ZBK	Zürcher Bibelkommentare	تفسير الكتاب المقدس (زيورخ)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft	مجلة الجمعية الألمانية الاستشراقية
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Psläseina-Vereins	مجلة جمعية فلسطين الألمانية
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte	مجلة تاريخ الكنيسة
ZETh	Zeitschrift für Evangelische Theologie	مجلة اللاهوت الإنجيلي
ZNW	Zeitschrift für die newtestamentliche Wissenschaft	مجلة علم العهد الجديد
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche	مجلة اللاهوت والكنيسة

أسماء الأعلام في لغتها الأم وتعريبها

الاسم بلغته الأم	التعريب
A	
Abrarnowski, Rudolf	أبراموفيسكي، رودولف
Adrinaus,derAntichoner	أدريانوس الأنطاكي
Alexander, Natalis	ألكسندر، ناتاليس
Albright, William Foxwell	ألبرايت، وليام فوكسويل
Allioli, Josef Franz von	أليولي، يوسف فرانس فون
Alphonsus, Petrus	ألفونسوس، بطرس
Alt, Albrecht	آلت، ألبريشت
Ammon, Christoph Friedrich von	عمون، كريستوف فريدريش فون
Aner, Karl	أنر، كارل
Anton, Paul	أنتون، باول
Appert, Otto	آبرت، أوتو
Aquila, Casper	أكيلا، كاسبر
Arminius, Jakob	أرمينوس، ياكوب
Astruc, Jean	أستروك، جان
Augusti, Johann Christian Wilhelm	أوجستي، يوهان كريستيان فيلهلم
Augustin	أوجستين
Auvray, Paul	آوفراي، باول
Avenarius, Johann	أفناريوس، يوهان
B	
Bach, Robert	باخ، روبرت
Bacmeisrer, Lucas	باكايسرر، لوكاس
Bacon, Francis	بيكون، فرانسيس
Baeck, Leo	بيك، ليو
Baentsch, Bruno	بانتش، برونو
Baethgen, Friedrich	بيتجن، فريدريش
Baier, Johann Wilhelm	باير، يوهان فيلهلم
Balduin, Friedrich	بالدوين، فريدريش
Ball, Charles James	بال، تشارلز جيمس
Balla, Emil	بالا، إميل
Baltzer, Klaus	بالتسر، كلاوس
Bardtke, Hans	بارتكه، هانس
Barr, James	بار، جيمس
Barth, Christian	بارت، كريستيان
Barth, Karl	بارت، كارل
Baudissin, Wolf Graf	باوديسين، فولف جراف
Bauer, Georg Lorenz	باور، جورج لورنتس
Baumgartel, Friedrich	باومجيرتل، فريدريش
Baumgarten, Siegmund Jakob	باومجارتن، زيجموند ياكوب
Baumgartner, Walter	باومجارتنر، فالتر
Baumstark, Anton	باومشتارك، أنتون
Baur, Ferdinand Christian	باور، فرديناند كريستيان
Baxter, William Lang	باكستر، وليام لانج
Bea, Augustin	بياء، أوجستين
Beck, Johann Tobias	بيك، يوهان توبياس
Beer, Georg	بير، جورج
Begrich, Joachim	بجريش، يوأخيم
Behrmann, Georg	بيرمان، جورج
Bekker, Balthasar	بكر، بالتهاسار
Ben Chajim, Jakob	بن حايم، ياكوب
Ben Ussiel, Jonathan	بن أوسيل، يوناثان
Bengel, Johann Albrecht	بنجل، يوهان ألبريشت
Bennet,William Henry	بانيت، وليام هنري
Bentzen, Aage	بنتسن، آجيه
Benzinger, Immamuel	بنتسينجر، إيمانويل
Berliner, Abraham	برلينر، أبراهام
Bertheau, Ernst	برتو، أرنست
Bertholet, Alfred	بيرتهوليت، ألفريد
Bertram, Georg	برترام، جورج
Beyerlin, Walter	بايرلين، فالتر
Bibliander, Theodor	بيبلياندر، تيودور
Bickell, Gustav	بيكل، جوستاف

Biel, Gabriel	بيل، جبريل
Bizer, Ernst	بيتسر، أرنست
Bleek, Friedrich	ليك، فريدريش
Bliß, Frederic Jone	بليس، فريديك جونس
Blumenberg, Hans	بلومنبرج، هانس
Boecker, Hans Jochen	بوكر، هانس يوخن
Böhl (de Liagre)	بول (دي ليجري)
Bomberg, Daniel	بومبرج، دانيال
Bonfrère, Jacques	بونفرير، جاك
Bornkamm, Heinrich	بورنكام، هاينريش
Boschwitz, Friedemann	بوشفيتس، فريديمان
Boström, Christoffer Jacob	بوسترم، كريستوفر ياكوب
Botta, Paul-Emile	بوتا، باول أميلي
Bousset, Wilhelm	بوسيه، فيلهلم
Braun, Heinrich	براون، هاينريش
Braun, Rainer	براون، راينر
Breit, Thomas	برايت، توماس
Brenz, Johannes	برنتس، يوهانس
Bright, John	برايت، جون
Brockelmann, Carl	بروكلمان، كارل
Brooke, Thomas	بروكي، توماس
Brownlee, William Hugh	براونلي، وليام هوخ
Brucker, Johann Jakob	بروكر، يوهان ياكوب
Brugsch, Theodor	بروجش، تيودور
Bruno, Giordano	برونو، جيوردانو
Bruns, Paul Jakob	برونس، باول ياكوب
Bruston, Charles	بروستن، شارلز
Buber, Martin	بوبر، مارتن
Bucer, Martin	بوتسر، مارتن
Budde, Franz	بوده، فرانتس
Budde, Karl	بوده، كارل
Budge, Ernest Alfred Wallis	بودجي، أرنست ألفريد واليس
Bugenhagen, Johannes	بوجنهاجن، يوهانس
Buhl, Frants	بول، فرانتس
Bullinger, Heinrich	بولينجر، هاينريش
Bultmann, Rudolf	بولتمان، رودولف
Bunsen, Christian Josias	بونسن، كريستيان يوشياس
Burckhardt, Johann Ludwig	بوركهارت، يوهان لودفيج
Burckhardt, Jakob	بوركهارت، ياكوب
Burgensis, Paulus	بورجنسيس باولوس
Burk, Johann Christian Friedrich	بورك، يوهان كريستيان فريدريش
Burney, Charles Fox	بورناي، تشالز فوكس
Burrows, Millar	برروس، ميلار
Buxtorf der Ältere, Johann	بوكستورف الكبير، يوهان
Buxtorf der Jüngere, Johann	بوكستورف الصغير، يوهان
C	
Calixt, Georg	كاليكست، حورج
Calov, Abraham	كالوف، أبراهام
Calvin, John	كالفن، جون
Capito, Wolfgang	كابيتو، فولفجانج
Cappellus, Ludwig	كابلوس، لودفيج
Carpzov, Johann Gottlob	كاربتسوف، يوهان جوتلوب
Castellus	كاستلوس
Caspari, Wilhelm	كاسباري، فيلهلم
Cassirer, Ernst	كاسيرر، إرنست
Castellus, Edmund	كاستيلوس، إدموند
Causse, Johann Isaac Ludwig	كاوسي، يوهان إيزاك لودفيج
Cazelles, Henri	كازليس، هنري
Chajim, Jakob ben	حاييم، ياكوب بن
Chajug, Juda	حيوج، يهودا
Chamberlain, Houston Stewart	شامبرلاين، هوستون ستيوارت
Champullion, Jean-François	شامبليون، جان فرانسوا
Chemnitz, Martin	كمنيتس، مارتن
Chemnitz, Paul	كمنيتس، باول
Cherbury, Herbert von	شربوري، هربرت فون
Cheyne, Thomas Kelly	شايان، توماس كلي
Clarke, Adam	كلارك، آدم
Clemen, Carl	كلمن، كارل
Clericus, Johannes	كليركوس، يوهانس
Closen, Gustav Engelbert	كلوزن، جوستاف إنجلبيرت
Coccejus, Johannes	كوشيوس، يوهانس
Codrington, Robert Henry	كودرنجتون، روبرت هنري

Cohen, Hermann	كوهين، هرمان
Collingwood, Robin George	كولنجوود، روبن جورج
Comte, Auguste	كومت، أوجست
Conder, Josiah	كوندر، يوشيا
Copernicus, Nicolaus	كوبرنيكوس، نيكولاوس
Coppens, Joseph	كوبنس، يوسف
Cornill, Carl Heinrich	كورنيل، كارل هاينريش
Corrodi, Heinrich	كورودي، هاينريش
Costa, Uriel da	كوستا، أوريل دا
Cowley, Abraham	كاولي، آبراهام
Cramr, Johann Andreas	كرامر، يوهان أندرياس
Cramer, Konrad	كرامر، كونراد
Cross, Frank Moore	كروس، فرانك موري
Crüsemann, Frank	كروزيمان، فرانك
Crusius, Christian August	كروسيوس، كرستيان أوجست
Cullmann, Oscar	كولمان، أوسكار
D	
Dahse, Johannes	داسي، يوهانس
Dalman, Gustaf	دالمان، جوستاف
Daniélou, Jean	دانيلو، جان
Danz, Andreas	دانتس، أندرياس
D'Hauteroche d'Hulst	دي هاوتروش دهولست
d' Huisseau, Isaac	دي هوسيو، إسحاق
de la Peyrère, Isaak	دي لا بايرر، إسحاق
de Spinoza, Benedict	دي سبينوزا، بنديكت
de Wette, Wilhelm Martin Lebrecht	دي فته، فيلهلم مارتن لبرشت
Delekat, Lienhard	ديليكات، لينهارد
Delitzsch, Franz	دليتسش، فرانس
Delitzsch, Friedrch	دليتسش، فريدريش
De Groot, Hugo	دي جروت، هوجو
De Lubac, Henri	دي لوباك، هنري
De Rossi, Johann Bernhard	دي روسي، يوهان برنهارد
De Vaux, Pierre	دي فاو، بير
Descartes, Rène	ديكارت، رينيه
Dhorme, Édouard	دورمي، إدوارد
Diestel, Ludwig	ديستل، لودفيج
Dijk, Johannes Jacobus van	ديك، يوهانس ياكوبوس فان
Dillmann, August	ديلمان، أوجست
Döderlein, Johann Christoph	دودرلاين، يوهان كريستوف
Donner, Herbert	دونر، هربرت
Dossin, Georges	دوسين، جورجيس
Drechsler, Moritz	دريكسلر، موريتس
Driver, Samuel Rolles	درايفر، صموئيل روليز
Duff, Archibald	دوف، أرشيبالد
Duhm, Bernhard	دوم، برنهارد
Duncan, John	دونكان، جون
Dupont-Somrner, André	دوبوند-زومر، أندريه
Durkheim, Emile	دوركايم، إميل
Dussaud, René	دوسو، رينيه
E	
Ebeling, Erich	إيبلينج، اريش
Ebeling, Gerhard	إيبلينج، جرهارد
Ebers, Gerhard Josef	إيبرس، جرهارد يوسف
Eerdmans, Bernardus Dirks	إردمانس، برناردوس ديركس
Eichhorn, Albert	أيشهورن، ألبرت
Eichhorn, Johann Gottfried	أيشهورن، يوهان جوتفريد
Eichrodt, Walther	آيشرود، فالتر
Elliger, Karl	إليجر، كارل
Eißfeldt, Otto	أيسفلت، أوتو
Emser, Jerome	إمسر، جيروم
Engnell, Ivan	إنجنل، إيفان
Ernseti, Johann August	إرنستي، يوهان أوجست
Erpenius, Theodor	أربنيوس، تيودور
Erpenius, Thomas	أربنيوس، توماس
Ewald, Heinrich	إيفالد، هاينريش
F	
Fabricius, Guido	فابريكوس، جيدو
Fabricy, Gabriel	فابريكي، جبريل
Fahlgren, Karl Hjalmar	فالجرين، كارل هايلمار
Feinberg, Charles Lee	فاينبيرج، شارلز لي
Feuerbach, Ludwig	فويرباخ، لودفيج
Feuillet, André	فويلت، أندريه

Fichtner, Johann	فيشتنر، يوهان
Firkowitsch, Abraham	فيركفيتش، أبراهام
Flacius, Matthias	فلاكيوس، ماتياس
Flavius, Josephus	فلافيوس، يوسيفوس
Fohrer, Georg	فورر، جيورج
Forkel, Johann Nicolaus	فوركل، يوهان نيكولاوس
Förster, Johann	فورستر، يوهان
Francke, August Hermann	فرانكي، أوجست هرمان
Frank, Gustav Wilhelm	فرانك، جوستاف فيلهلم
Frankenberg, Wilhelm	فرانكنبرج، فيلهلم
Frankfort, Henri	فرانكفورت، هنري
Frazer, James Georg	فرازر، جيمس جورج
Frey, Hellmuth	فراي، هلموت
Fries, Jakob Friedrich	فريس، ياكوب فريدريش
Frischrnuth, Johann	فريشموت، يوهان
Fürst, Julius	فورست، يوليوس
G	
Gabler, Johann Philipp	جابلر، يوهان فيليب
Gall, August von	جال، أوجست فون
Galling, Kurt	جالينج، كورت
Gardiner, Alan Henderson	جاردينر، آلان هندرسون
Garscha, Jorg	جارشا، يورج
Geddes, Alexander	جديس، ألكسندر
Geier, Martin	جاير، مارتن
Geiger, Abraham	جايجر، أبراهام
Geis, Robert Raphael	جايس، روبرت رافائيل
Gerhard, Johann	جرهارد، يوهان
Gerson, Levi ben	جرشون، ليفي بن
Gerstenberger, Erhard	جرستنبرجر، إرهارد
Gese, Hartmut	جيزي، هارتموت
Gesenius, Wilhelm	جزينيوس، فيلهلم
Gfroerer, August Friedrich	جفرور، أوجست فريدريش
Giesebrecht, Friedrich	جيزبريشت، فريدريش
Glassius, Salomon	جلاسيوس، سالومون
Gobenieau, Josef Arthur	جوبناو، يوسف أرثر
Goethe, Johann Wolfgang	جوته، يوهان فولفجانج
Goetz, Walter	جوتس، فالتر
Gogarten, Friedrich	جوجارتن، فريدريش
Goodwin, Thomas	جودوين، توماس
Goppelt, Leonhard	جوبلت، ليونهارد
Göttsberger, Johann	جوتسبرجر، يوهان
Graetz, Heinreich	جراتس، هاينريش
Graf, Karl Heinrich	جراف، كارل هاينريش
Gray, Buchanan George	جراي، بوشنان جورج
Gray, Edward McQueen	جراي، إدوارد ماكوين
Gray, John	جراي، جون
Green, William Henry	جرين، وليام هنري
Greßmann, Hugo	جريسمان، هوجو
Grether, Oskar	جريتر، أوسكار
Grotefend, Georg Friedrich	جروتيفند، جورج فريدريش
Grotius, Hugo	جروتيوس، هوجو
Grynäus, Simon	جرينوس، سيمون
Gunkel, Hermann	جونكل، هرمان
Gunneweg, Antonius Hermanus Jesophus	جونفيج، أنطونيوس هرمانوس يوسيفوس
Guthe, Hermann	جوته، هرمان
Guardini, Romano	جوارديني، رومانو
H	
Haag, Herbert	هاج، هربرت
Hackspan, Theodor	هاكسبان، تيودور
Hahn, August	هان، أوجست
Hahn, Herbert Ferdinand	هان، هربرت فرديناند
Halbe, Jorn	هالبي، يورن
Haller, Max	هالر، ماكس
Hamann, Johann Georg	هامان ، يوهان جورج
Harding, Georg Lankaster	هاردينج، جورج لانكاستر
Harnack, Adolf von	هارناك، أدولف فون
Hartlich, Christian	هارتليش، كريستيان
Hartmann, Anton Theodor	هارتمان، أنتون تيودور
Haupt, Paul	هاوبت، باول
Hazard, Paul	هاسارد، باول

هوبفنر، هاينريش	Höpfner, Heinrich	هيجل، جورج فيلهلم فريدريش	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
هوراتيوس	Horatius	هاينش، باول	Heinisch, Paul
هورنيج، جوتفريد	Hornig, Gottfried	هاينريش، يوهان	Heinrich, Johann
هورنيوس، جورج	Hornius, Georg	هلبارد، هانس	Hellbardt, Hans
هورست، فريدريش	Horst, Friedrich	همبل، يوهانس	Hempel, Johannes
هوك، صموئيل هنري	Hooke, Samuel Henry	همتريش، هانس-فولكر	Hemtrich, Hans-Volker
هوناكر، ألبين فان	Hoonacker, Albin van	هنجستنبرج، أرنست فيلهلم	Hengstenberg, Ernst Wilhelm
هوتينجر، يوهان هاينريش	Hottinger, Johann Heinrich	هنكه، أرنست لودفيج تيودور	Henke, Ernst Ludwig Theodor
هوتينجر، يوهان ياكوب	Hottinger, Johann Jakob	هيبي، هاينريش	Heppe, Heinrich
هوبنر، إيبرهارد	Hübner, Eberhard	هيردر، يوهان جوتفريد	Herder, Johann Gottfried
هوبنر، فيلهلم	Hübner, Wilhelm	هرميسون، هانس-يورجن	Hermisson, Hans-Jürgen
هوفمون، هربرت باردفيل	Huffmon, Herbert Bardwell	هركيني، هاينريش	Herkenne, Heinrich
هولست، مونسينر دي	Hulst, Monseigneur de	هرمان، يوهانس	Herrmann, Johannes
هومبيرت، باول	Humbert, Paul	هرمان، زيجفريد	Herrmann, Siegfried
هيوم، دافيد	Hume, David	هرتل، فريدريش	Hertel, Friedrich
هوبفيلد، هرمان	Hupfeld, Hermann	هرتسبرج، هانس فيلهلم	Hertzberg, Hans Wilhelm
هوتن، أولريش فون	Hutten, Ulrich von	هيشل، أبراهام	Heschel, Abraham
I		هيسه، فرانس	Hesse, Franz
ابن عزرا، أبراهام	Ibn Esra, Abraham	هايني، كريستيان جوتلوب	Heyne, Christian Gottlob
إلجن، كارل دافيد	Ilgen, Karl David	هيرونيموس، سوفرونيوس أوسيبيوس	Hieronymus, Sophronius Eusebius
إرنايوس الليوني	Irenaeus von Lyon	هليل	Hillel
إفاند، هانس يوأخيم	Iwand, Hans Joachim	هيلر، ماتيوس	Hiller, Matthaeus
J		هينكلمان، أبراهام	Hinckelmann, Abraham
ياكوب، إدموند	Jacob, Edmond	هينكلمان، فرانك	Hinckelmann, Frank
ياكوب بيريز الفلنسي	Jakob Perez von Valencia	هيرش، إيمانويل	Hirsch, Emanuel
جان، تشارلز فرانسوا	Jean, Charles François	هيرش، هانس	Hirsch, Hans
يني، أرنست	Jenni, Ernst	هيتسيج، فرديناند	Hitzig, Ferdinand
ينسن، كريستيان	Jensen, Christian	هوبس، توماس	Hobbes, Thomas
يبسن، ألفريد	Jepsen, Alfred	هوفمان، هورست	Hoffmann, Horst
يرمياس، ألفريد	Jeremias, Alfred	هوفمان، يوهان كريستيان كونراد فون	Hofmann, Johann Christian Konrad von
يرمياس، يورج	Jeremias, Jörg	هول، كارل	Holl, Karl
أورشليم، يوهان فريدريش فيلهلم	Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm	هولشر، جوستاف	Hölscher, Gustav
		هولتسمان، هاينريش يوليوس	Holtzmann, Heinrich Julius
جيركو، أنتون	Jirku, Anton	هولتسنجر، هاينريش	Holzinger, Heinrich
يتسحاقي، شلومو (راشي)	Jizchaki, Salomo (Raschi)	هومل، يوهانس	Hommel, Johannes

Josephus	يوسيفوس
Jülicher, Adolf	يوليشر، أدولف
Junker, Hubert	يونكر، هوبرت
K	
Kähler, Ernst	كِلر، أرنست
Kähler, Martin	كِلر، مارتن
Kahle, Hermann	كاله، هرمان
Kamphausen, Adolf	كامبهاوزن، أدولف
Kant, Emmanuel	كانط، إيمانويل
Kapelrud, Arvid	كابلرود، أرفيد
Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein	كارلشتات، أندرياس رودولف بودنشتاين
Kautzsch, Emil	كاوتسش، أميل
Kayatz, Christin	كاياتز، كرِستين
Keel, Othmar	كِل، أوتمار
Keil, Carl Friedrich	كايل، كارل فريدريش
Kennett, Robert Hatch	كينت، روبرت هاتش
Kennicott, Benjamin	كنيكوت، بنيامين
Kenyon, Kathleen	كنيون، كاثلين
Kepler, Johannes	كِلر، يوهانس
Kierkegaard, SØren	كيركجارد، سورين
Kimchi, David	قمحي، دافيد
Kirsten, Peter	كيرستن، بيتر
Kittel, Gerhard	كيتل، جرهارد
Kittel, Rudolf	كيتل، رودولف
Klatt, Werner	كلات، فرنر
Klostermann, August	كلوسترمان، أوجست
Knabenbauer, Joseph	كابنباور، يوسف
Knobel, August	كنوبل، أوجست
Knolle, Theodor	كنولي، تيودور
Knudtzon, Jürgen Alexander	كنودتسون، يورجن ألكسندر
Koch, Klaus	كوخ، كلاوس
Köberle, Justus	كوبرلي، يوستوس
Kohlbrügge, Hermann Friedrich	كولبروجي، هرمان فريدريش
Köhler, August	كوهلر أوجست
Köhler, Ludwig	كوهلر، لودفيج
Koehler, Walther	كوهلر، فالتر
Kohls, Ernst Wilhelm	كولس، إرنست فيلهلم
König, Eduard	كونيج، إدوارد
Kosters, Willem Hendrik	كوسترس، فيلم هندريك
Kraeling, Emil Gottlieb Heinrich	كريلنج، إميل جوتليب هاينريش
Kraetzschmar, Richard	كراتسشمار، ريتشارد
Kruse, Martin	كروزي، مارتن
Kuenen, Abraham	كوينن، أبراهام
Kugler, Franz Xaver	كوجلر، فرانتس خافير
Kuhl, Curt	كول، كورت
Kümmel, Werner Georg	كومل، فرنر جورج
Kutsch, Ernst	كوتش، أرنست
L	
Lagarde, Anders	لاجارد، آندرس
Lagrange, Marie-Joseph	لاجران، ماري-يوسف
Lauha, Aarre	لاوها، آري
Layard, Austen Henry	لايارد، أوستن هنري
Leander, Pontus	لاندر، بونتوس
Le Brun, Jacques	لى برون، جاك
Le Vassor, Michel	لى فاسور، ميشيل
Lechler, Gotthard Victor	لشلر، جرهارد فيكتور
Lenormant, François	لنورمانت، فرانسوا
Lepsius, Johannes	ليبسيوس، يوهانس
Lessing, Gotthold Ephraim	ليسنج، جوتهولد إفرايم
Leusden, Johan	لويسدن، يوهان
Levita, Elias	ليفيتا، إلياس
Leydecker, Melchior	لايديكر، مليشور
Lightfoot, John	لايتفوت، جون
Lindblom, Johannes	ليندبلوم، يوهانس
Lidzbarski, Mark	ليدسبارسكي، مارك
Liebeschütz, Hans	ليبيشوتس، هانس
Locke, John	لوك، جون
Lods, Alfred	لودز، ألفريد
Lohfink, Norbert	لوهفينك، نوربرت
Löhr, Max	لور، ماكس

Name	الاسم
Loisy, Alfred	لويسي، ألفريد
Löwith, Karl	لوفيت، كارل
Lowth, Robert	لوت، روبرت
Lücke, Friedrich	لوكي، فريدريش
Lücke, Gottfried	لوكي، جوتفريد
Luther, Martin	لوتر، مارتن
Lüthi, Walter	لوتي، فالتر
Luzzatto, Samuel David	لوتساتو، صمويل دافيد
M	
Maaß, Fritz	ماس، فريتس
Macalister, Stewart	ماكاليستر، ستيوارت
Mackenzie, Duncan	ماكنزي، دونكان
Malbin, Meier Leibisch	مالبين، مائير لايبيش
Manson, Thomas Walter	مانزون، توماس فالتر
Margival, Henri	مارجيفال، هنري
Marti, Karl	مارتي، كارل
Marx, Karl	ماركس، كارل
Masius, Andreas	مازيوس، أندرياس
Matter, Edmund von	ماتر، إدموند فون
Maundrell, Henry	موندريل، هنري
McCarthy, David	ماكارثي، ديفيد
McLean, James	مكلين، جيمس
Meinhold, Johannes	ماينهولد، يوهانس
Meisner, Johann Heinrich	مايسنر، يوهان هاينريش
Melanchthon, Philipp	ملانشتون، فيليب
Mendenhall, George. Emery	مندنهال، جورجي إمري
Menken, Gottfried	منكن، جوتفريد
Mercerus, Johannes	مرسيروس، يوهانس
Mestwerdt, Paul	مستفرد، باول
Metzger, Manning	ميتسجر، مانيج
Metzger, Martin	ميتسجر، مارتن
Meyer, Eduard	ماير، إدوارد
Meyer, Gottlob Wilhelm	ماير، جوتلوب فيلهلم
Meyer, Rudolf	ماير، رودولف
Michaelis, Christian Benedict	ميخائيليس، كريستيان بنديكت
Michaelis, Johann David	ميخائيليس، يوهان دافيد
Michaelis, Johann Heinrich	ميخائيلس، يوهان هاينريش
Mildenberger, Friedrich	ميلدنبرجر، فريدريش
Molin, Georg	مولين، جورج
Mommsen, Theodor	مومسن، تيودور
Morinus, Johannes	مورينوس، يوهانس
Mowinckel, Sigmund	موفينكل، زيجموند
Müller, Hans-Peter	مولر، هانس-بيتر
Müller, Max	مولر، ماكس
Münster, Sebastian	مونستر، سيباستيان
Musculus, Wolfgang	موسكولوس، فولفجانج
Musil, Alois	موزيل، أليوس
N	
Newton, Francis Giesler	نيوتن، فرانسيس جيسلر
Nicolaisen, Carsten	نيكولاسن، كارستن
Nicolaus, von Lyra	نيكولاوس، فون ليرا
Nielsen, Eduard	نيلسن، إدوارد
Nietzsche, Friedrich	نيتشه، فريدريش
Nikel, Johannes	نيكل، يوهانس
Nötscher, Friedrich	نوتشر، فريدريش
Nohl, Hermann	نول، هرمان
Noth, Martin	نوت، مارتن
Nougayrol, Jean	نوجايرول، جان
Nowack, Wilhelm	نوفاك، فيلهلم
Nyberg, Henrik Samuel	نيبرج، هنريك صمويل
O	
Oberman, Heiko Augustinus	أوبرمان، هايكو أوجستينوس
Oehler, Gustav Friedrich	أوهلر، جوستاف فريدريش
Oekolampad, Johannes	أوكولامباد، يوهانس
Oesterley, Hermann	أوسترلاي، هرمان
Oettinger, Friedrich Christoph	أوتينجر، فريدريش كريستوف
Olshausen, Hermann	أولسهاوزن، هرمان
Olshausen, Justus	أولسهاوزن، يوستوس
Onkelos	أونكيلوس
Opzoomer, Cornelis Willem	أوبتسومر، كورنيليس فيلم
Origenes, von Alexandrien	أوريجنس السكندري
Orelli, Konrad	أورلي، كونراد

Osiander, Andreas	أوسياندر، أندرياس
Østergaard-Nielsen, Harald	أوسترجارد-نيلسن، هارلد
Ottli, Samuel	أوتلي، صمويل
Otto, Eckart	أوتو، إكارد
Otto, Rudolf	أوتو، رودولف
P	
Pagninus, Santes	باجنينوس، سانتس
Pannenberg, Wolfhart	بانيبرج، فولفهارت
Parrot, André	باروت، أندريا
Pascal, Blaise	باسكال، بلياسي
Patton, John Hastings	باتون، جون هاستينجس
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob	باولوس، هاينريش ايرهارد جوتلوب
Pedersen, Johann	بيدرسن، يوهان
Pellicanus, Conrad	بيليكانوس، كونراد
Pereira, Bento	بيريرا، بنتو
Perez, Jakob	بيريتس، ياكوب
Perlitt, Lothar	بيرليت، لوتار
Peters, Norbert	بيترس، نوربرت
Petrie, William Flinders	بتري، وليام فليندرس
Peyre're. I de la	بيرير، لا دي لا
Pfaff, Christoph Matthäus	بفاف، كريستوف ماتيوس
Pfeiffer, August	فايفر، أوجست
Pfeiffer, Joachim Ehrenfried	فايفر، يوأخيم إيرنفريد
Pfeiffer, Robert Henry	فايفر، روبرت هنري
Philipp, Wolfgang	فيليب، فولفجانج
Philon von Alexandria	فيلون السكندري
Pineda, Johannes de	بنيدا، يوهانس دى
Piscator, Johannes	بيسكاتور، يوهانس
Platon	أفلاطون
Plõger, Otto	بلوجر، أوتو
Polanus, Amandus	بولانوس، أماندوس
Porteous, Norman Walker	بورتو، نورمان والكر
Postell, Wilhelm	بوستل، فيلهلم
Prideaux, Humphry	بريدو، هامفري
Pritchard, James Bennett	بريتشارد، جيمس بنيت
Printz, Wolfgang Caspar	برنتس، فولفجانج كاسبر
Procksch, Otto	بروكش، أوتو
Puschmann, Joachim	بوشمان، يوأخيم
Q	
Quell, Gottfried	كفيل، جوتفريد
R	
Rad, Gerhard von	راد، جرهارد فون
Rahlfs, Alfred	رالفس، ألفريد
Rahner, Karl	رانر، كارل
Ranke, Leopold von	رانكه، ليوبولد فون
Raschi	راشي
Raumer, Karl von	راومر، كارل فون
Rawlinson, Henry Creswicke	رولينسون، هنري كريسويك
Reimarus, Hermann Samuel	رايماروس، هرمان صمويل
Reuchlin, Johannes	رويشلين، يوهانس
Reuss, Eduard	رويس، إدوارد
Reventlow, Henning Graf	رفنتلوف، هنينج جراف
Ricciotti, Giuseppe	رينشوتي، جيوزبي
Riem, Andreas	ريم، أندرياس
Riem, Eduard	ريم، إدوارد
Riesenfeld, Harald	ريزنفيلد، هارالد
Ringgren, Hemer	رينجرين، هلمر
Ritschl, Albrecht	ريتشل، ألبريشت
Rivetus, Andreas	ريفتوس، أندرياس
Röhricht, Reinhold	روريشت، راينهولد
Robinson, Edward	روبنسون، إدوارد
Robinson, Henry Wheeler	روبنسون، هنري ويلر
Robinson, Theodore	روبنسون، تيودور
Rohland, Edzard	روهلاند، إدسارت
Roos, Magnus Friedrich	رووس، ماجنوس فريدريش
Rosenberg, Alfred	روزنبرج، ألفريد
Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl	روزنمولر، أرنست فريدريش كارل
Rosenzweig, Franz	روزنتسفايج، فرانتس
Rost, Leonhard	روست، ليونهارد
Rothstein, Johann Wilhelm	روتشتاين، يوهان فيلهلم

شرادر، إبرهارد	Schrader, Eberhard	روتردام، آراسموس فون	Rotterdam, Erasmus von
شرنك، جوتلوب	Schrenk, Gottlob	رولي، هارولد هنري	Rowley, Harold Henry
شرودر، فيلهلم	Schröder, Wilhelm	رودولف، فيلهلم	Rudolph, Wilhelm
شوبرت، كورت	Schubert, Kurt	رولر، أرنولد ألبرت فان	Ruler, Arnold Albert Van
شولتنس، ألبرت	Schultens, Albert	S	
شولتس، أرنست جوستاف	Schultz , Ernst Gustav	زاكس، فالتر	Sachs, Walter
شولتس، هرمان	Schultz, Hermann	زاكسي، ميشئيل	Sachsse, Michael
شوماخر جوتليب	Schumacher, Gottlieb	ساندميل، صموئيل	Sandmel, Samuel
شفانر، فيلهلم	Schwaner, Wilhelm	ساوسيا، شانت دى لا	Saussaye, Chant. de la
شفارتس، إدوارد	Schwartz, Eduard	سكاليجر، يوسف	Scaliger, Joseph
شفايتسر، ألبرت	Schweitzer, Albert	شيفر، كلاود فريدريك أرماند	Schaeffer, Claude Frédéric Armand
سكوت، روبرت بالرجنيم يونج	Scott. Robert Balgarnie Young		
سكوت، توماس	Scott, Thomas	شارفنبرج، يواخيم	Scharffenberg, Joachim
زيبرج، راينهولد سيلجمان	Seeberg, Reinhold Seeligman	شلينج، فريدريش فيلهلم يوسف	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
زيتسن، أولريش ياسبر	Seetzen, Ulrich Jasper		
سيجرت، ستانسلاف	Segert, Stanislav	شمب، باول	Schempp, Paul
زايدل، هانس فيرنر	Seidel, Hans Werner	شيلر، فريدريش	Schiller, Friedrich
زايرشتاد، إيفار لودفيج	Seierstad, Ivar Ludwig	شيندلر، فالنتين	Schindler, Valentin
زاينأكه، لودفيج	Seinecke, Ludwig	شلاتر، أدولف	Schlatter, Adolf
زيلين، أرنست	Sellin, Ernst	شلايرماخر، فريدريش دانيال أرنست	Sehleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
سلنكر، نيكولاوس	Selneccer, Nicolaus		
سيملر، يوهان شالومو	Semler, Johann Salomo	شميد، هاينريش	Schmid, Heinrich
سنسيس، سيكستوس	Senensis, Sixtus	شميت، كريستيان أنتون	Schmidt, Christian. Anton
شو، توماس	Shaw, Thomas	شميت، جرهارد	Schmidt, Gerhard
شوكفورد، صموئيل	Shukford, Samuel	شميت، هانس	Schmidt, Hans
زيجفريد، كارل	Siegfried, Carl	شميت، هـ.ب	Schmidt, H. P.
زيفرس، فيلهلم	Sievers, Wilhelm	شميت، يوهان ياكوب	Schmidt, Johann Jakob
سيمون، ريتشارد	Simon, Rich.	شميت، يوهان ميشائيل	Schmidt, Johann Michael
سيمبسون، كوتبرت أيكمان	Simpson, Cuthbert Aikman	شميت، سيباستيان	Schmidt, Sebastian
سكينر، جون	Skinner, John	شميت، هانس فيلهلم	Schmidt, Hans Wilhelm
سكلاني، أودو	Skladny, Udo	شنايدر، نوربرت	Schneider, Norbert
سيمند، رودولف	Smend, sen.	شولدر، كلاوس	Scholder, Klaus
سميث، إيلي	Smith, Eli	شوليم، جرشوم	Scholem, Gershom
سميث، جورج	Smith, George	شولتن، يان هندريك	Scholten, Jean Hendrik
سميث، جورج آدم	Smith, George Adam	شولتس، أنتون فون	Scholz, Anton von
سميث، وليام روبرتسون	Smith, William Robertson	شولتس، هاينريش	Scholz, Heinrich

Socin, Albert	سوكين، ألبرت
Socinus, Faustus	سوكينوس، فاوستوس
Socinus, Lelio	سوكينوس، ليليو
Soden, Wolfram von	زودن، فولفرام فون
Spencer, John	سبنسر، جون
Spener, Philipp Jakob	شبينر، فيليب ياكوب
Sperber, Alexander	شبيرر، ألكسندر
Spinoza	سبينوزا
Stade, Bernhard	شاده، برنهارد
Stahelin, Johann Jakob	شتهالين، يوهان ياكوب
Staerk, Willy	شتيرك، فيلي
Staudlin, Karl Friedrich	شتويدلين، كارل فريدريش
Stamm, Johann Jakob	شتام، يوهان ياكوب
Stange, Carl	شتانجي، كارل
Steck, Karl Gerhard	شتيك، كارل جرهارد
Steck, Odil Hannes	شتيك، أوديل هانيس
Steuernagel, Carl	شتويرناجل، كارل
Stier, Rudolf	شتير، رودولف
Stolz, Fritz	شتولتس، فريتس
Strack, Hermann	شتراك، فريدريش
Strauß, Leo	شتراوس، ليو
Stummer, Friedrich	شتومر، فريدريش
Swete, Henry Barclay	سويت، هنري باركلاي
Sybel, Ludwig von	زايبل، لودفيج فون
Symmachus der Ebionit	سماخوس الفقير
T	
Tarnov, Johannes	تارنوف، يوهانس
Teller, Wilhelm Abraham	تيلر، فيلهلم أبراهام
Thackeray, Wiliam Makepeace	ذاكاري، وليم ماكبث
Thenius, Otto	تينيوس، أوتو
Theodotion	تيودوتسيون
Thieme, Karl	تيمي، كارل
Tholuck, August	تولوك، أوجست
Thomsen, Waldemar	تومسن، فالدمار
Touzard, Jules-Pierre-Norbert	تاوزارد، يولس بير نوربرت
Troeltsch, Ernst	ترولتش، أرنست
Tuch, Friedrich	توخ، فريدريش
Turretini, Jean Alphonse	توريتيني، جان ألفونس
Tychsen, Thomas Christian	تيكسون، توماس كريستيان
Tylor, Edward Burnett	تايلور، إدوارد بورنيت
U	
Umbreit, Friedrich	أومبرايت، فريدريش
Wilhelm Carl	فيلهلم كارل
Ungnad, Arthur Usser	أونجناد، أرتور أوسر
V	
Valla, Laurentius	فالا، لاورنتيوس
Van Til, Salomon	فان تيل، زالمون
Vater, Johann Severin	فاتر، يوهان سفيرين
Vatke, Wilhelm	فاتكي، فيلهلم
Vermigli, Peter Martyr	فرمجيلي، بيتر مارتير
Vincent, Louis Hugues	فينسنت، لويس هوجو
Vischer, Wilhelm	فيشر، فيلهلم
Vitringa, Camegius	فيترينجا، كاميجيوس
Vogel, Georg Johann	فوجل، جورج يوهان
Volck, Wilhelm	فولك، فيلهلم
Vollrath, Wilhelm	فولرات، فيلهلم
Volz, Paul	فولتس، باول
Vriezen, Theodorus Christian	فريتسن، تيودروس كريستيان
W	
Wach, Joachim	فاخ، يواخيم
Waldow, Eberhard von	فالدوف، إيبرهارد فون
Walther, Wilhelm	فالتر، فيلهلم
Warnekros, Heinrich Ehrenfried	فارنيكروس، هاينريش إيرنفريد
Wasmuth, Matthias	فاسموت، ماتياس
Watzinger, Carl Hans	فاتسينجر، كارل هانس
Weber, Hans Emil	فيبر، هانس إميل
Weber, Max	فيبر، ماكس
Weiser, Artur	فايزر، أرتور
Weiß, Johann	فايس، يوهان
Wellhausen, Julius	فلهاوزن، يوليوس
Wendel, Françios	فيندل، فرانسوا
Wessel, Justus.	فيسل، يوستوس

Westermann, Claus	فسترمان، كلاوس
Westphal, Alexander	فستفال، ألكسندر
Wettstein, Johan Jakob	فيتشتاين، يوهان ياكوب
Wevers, John William	ويفرس، جون وليام
Whiston, Wilhelm	ويستون، ويليام
Wichelhaus, Johan	فيشلهاوس، يوهان
Widengren, Geo	فيدجرين، جيو
Widmanstad, Johann Albert	فيدمنشتاد، يوهان ألبرت
Wiender, H. M.	فيندر، هـ. م.
Wigand, Johann	فيجاند، يوهان
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von	فيلاموفيتش-مولندورف، أولريش فون
Wildberger, Hans	فيلدبرجر، هانس
Wildeboer, Gerrit	فيلدبور، جريت
Wilke, Christian Gottlob	فيلكه، كريستيان جوتلوب
Winckler, Hugo	فينكلر، هوجو
Wiseman, Donald John	ويسمان، دونالد جون
Witter, Hennig Bernhard	فيتر، هنيج برنهارد
Wittram, Reinhard	فيترام، راينهارد
Wohlenberg, Dieter	فولنبرج، ديتر
Wolf, Ernst	فولف، أرنست
Wolf, Hans Walter	فولف، هانس فالتر
Woods, John	ودس، جون
Wright, George Ernest	رايت، جورجي أرنست
Würthwein, Ernst	فورتفاين، أرنست
Wundt, Wilhelm	فونت، فيلهلم
Wutz, Franz	فوتس، فرانتس
Y	
Yadin, Yigal	يادين، يجال
Z	
Zapletal, Josef	تسابلتال، يوسف
Ziegler, Joseph	تسيجلر، يوسف
Zimmerli, Walther	تسيمرلي، فالتر
Zimmern, Heinrich	تسيمرن، هاينريش
Zöckler, Otto	تسوكلر، أوتو
Zscharnack, Leopold	تسشارناك، ليوبولد
Zwingli, Huldrych	تسفينجلي، هولدريش

المؤلف في سطور

هانز يواخيم كراوس (1918 – 2000)

- لاهوتي ألماني إصلاحي.
- درس اللاهوت البروتستانتي في جامعة هالي وفيينا.
- عمل عام 1954 أستاذًا للعهد القديم في كلية اللاهوت البروتستانتية المنشأة حديثا في هامبورج.
- ثم نقل عام 1968 إلى جامعة جوجت جشت في جوتنجن، وظل بها حتى تقاعده عام 1984.
- رئيس الاتحاد الاصلاحي (1982 – 1990).
- عام 1961 أسس ولاهوتيين آخرين مع الحاخام روبرت رافائيل جيس مجموعة عمل اليهود والمسيحيين.

من أعماله:

- تعليق على المزامير جزآن، والجزء الثالث بعنوان لاهوت المزامير، صدرت الطبعة الأولى 1960، والطبعة السابعة 2007.
- لاهوت الكتاب المقدس، تاريخه وقضاياه، 1970.
- مملكة الله، مملكة الحرية، الخطوط العريضة للاهوت منهجي، 1975.
- اللاهوت النظامي في سياق تاريخ الكتاب المقدس، 1983.
- النقد اللاهوتي للدين، 1982.
- الروح القدس، وجود الله المحرر، 1986.
- العودة إلى إسرائيل، مساهمات في الحوار المسيحي – اليهودي، 1991.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

المترجم في سطور

أحمد محمود هويدي

- مواليد محافظة الدقهلية 1956
- درس اللغة العبرية واللغات السامية في جامعة القاهرة
- درس علم العهد القديم والدراسات اليهودية واللاهوت وتاريخ الأديان، والدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة.
- قام بالتدريس في جامعة القاهرة وجامعة الإمام محمد بن سعود في المدينة المنورة، وجامعة حمد بن خليفة.
- شغل منصب مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة .
- عمل رئيسا لمجلس قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- ساهم في تأسيس مركز الدراسات الحضارية والاستشراقية في كلية الدعوة بالمدينة المنورة - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- أسس بالاشتراك مع معهد سيسمور للأديان باليابان مجلة الدراسات اليابانية والشرقية.
- حضر مؤتمرات دولية وإقليمية ودولية في مجالات الأديان والحوار والاستشراق.
- يشرف بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور حسن حنفي على نقل الكتابات اليهودية العربية المدونة بالحرف العبري إلى الحرف العربي، وتصدر عن المجلس القومي للترجمة.

من مؤلفاته:

- مدخل إلى الاستشراق ومدارسه، دار الثقافة العربية 2006
- أسفار العهد القديم، مدخل نقدي، دار الثقافة العربية ـ 2006، 2019
- نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، دار رؤية 2014
- التوراة والقرآن في الفكر الاستشراقي (الاستشراق الألماني نموذجا) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2019.

- عهود بني إسرائيل، دراسة في جذور الصراع بين القومية والعالمية في اليهودية، دار رؤية، 2020.

من ترجماته من العبرية:

- زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، المجلس الأعلى للثقافة _ 2000، طبعة جديدة بعنوان : نقد العهد القديم، دار رؤية 2014
- موشيه مردخاي تسوكر: الأثر الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ع. 6، (2003).

من ترجماته من الألمانية:

- الاستشراق الألماني: تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، مراجعة الأستاذ الدكتور/ محمود فهمي حجازي، تقديم الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ 1420_2000
- هيربرت بوسه: أسس الحوار في القرآن،دراسة في: "علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية"، تقديم الأستاذ الدكتور / محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2005.
- جيورج فورر: تاريخ أدب بني إسرائيل، بدايات الأدب اليهودي، تقديم الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن، (المجلس القومي للترجمة)، 2018.